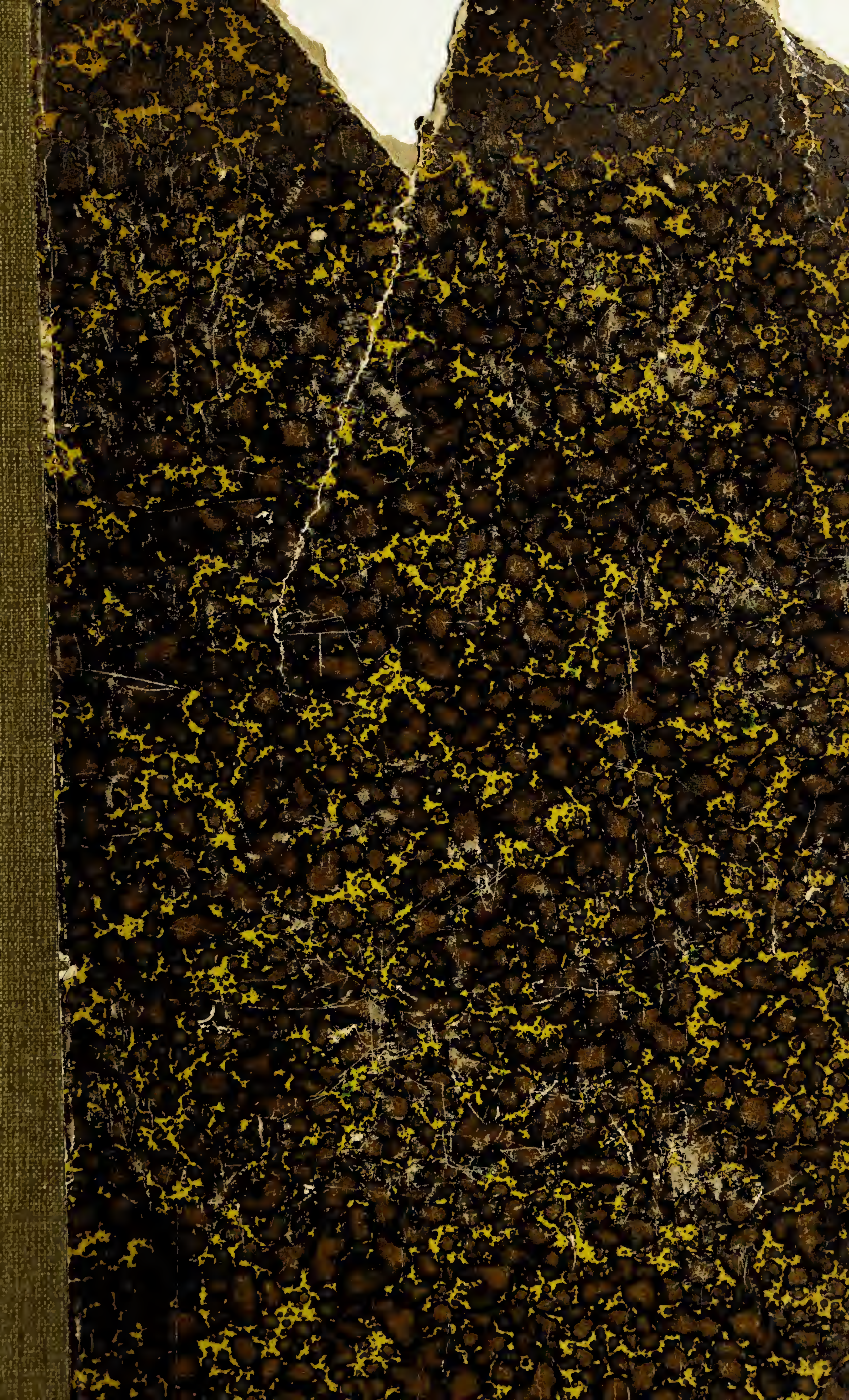




Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. 17: 1.



PHŌS
(ΦΩΣ)

EINE UNTERSUCHUNG ÜBER

HELLENISTISCHE FRÖMMIGKEIT

ZUGLEICH

EIN BEITRAG ZUM VERSTÄNDNIS DES MANICHÄISMUS

VON

GILLIS P:SON WETTER
UPPSALA

UPPSALA
A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

UPPSALA 1915
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

Inhaltsverzeichnis.

Vorliegende Studie hat zu ihrem Ausgangspunkt eine der verbreitesten religiösen Ideen des Hellenismus, die Vorstellung vom Lichte, genommen. Sie will eine Darstellung der Frömmigkeit der Menschen geben, die in der hellenistisch-römischen Welt um die Wende unserer Zeitrechnung und während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte lebten, besonders wie wir diese Frömmigkeit in den breiten Massen belegen können. Sie will daher nicht eigentlich mit den Philosophenschulen und ihren Adepten zu tun haben, aber auch nicht mit den offiziellen Kulten bei den grossen Tempeln der Weltstädte. Sie will eher einen Beitrag zur Erforschung der jetzt so eifrig studierten sog. hellenistischen Mysterienreligionen liefern, insoweit diese Frömmigkeit der Wissenschaft zugänglich ist. Sie hat daher gewissermassen dasselbe Thema zu behandeln, das schon Reitzenstein in seiner Arbeit eben dieses Titels einer Darstellung unterzogen hat, obgleich der Ausgangspunkt, das Licht, der immer im Auge behalten wird, eine gewisse Enthaltsamkeit auferlegt. Wie sehr ich in meiner Grundanschauung mit Reitzenstein übereinstimme, wird jeder Kundige leicht sehen, auch wenn sein Name nicht so oft genannt wäre.

Und doch glaube ich, dass ich hier eigene Linien verfolge. Die Resultate, zu denen ich hier gekommen bin, stimmen mit denen fast genau überein, zu denen ich schon früher in einer Untersuchung über *χάρις* — damals allerdings ausgehend von dem Neuen Testament — gekommen bin. Jetzt aber werden diese Gesichtspunkte von einer neuen Vorstellung her aufgenommen und die Resultate für die hellenistische Religionsgeschichte mehr in ihrem Zusammenhang besprochen. Und doch bin ich hier genötigt, wenigstens was einen Gedanken angeht,

die Vorstellung von dem »Sohne Gottes», dem »Propheten», auf eine künftige Untersuchung zu verweisen, die wieder vom Neuem Testament ausgehen wird — überall verweben sich urchristliche und hellenistische Religionsgeschichte unscheidbar miteinander.

Dass ich hier besonders bei den mehr religiösen Seiten des Themas, der Frage der Frömmigkeit, stehen geblieben bin, hängt mit meinen religionsgeschichtlichen Interessen zusammen. Die mehr philosophischen Spekulationen über Licht und Finsternis sind daher auch bei Seite gelassen und nur in dem Masse, als sie in der Religion Bedeutung haben, aufgenommen. Die mehr kultischen Fragen sind nur in diesem Zusammenhang hineingezogen, wie ich auch die mehr philologischen Probleme dem Philologen von Fach überlassen muss. —

Zuletzt auch einige Worte der Dankbarkeit für mir geleistete Hilfe. Herr Professor Wendland, Göttingen, hat mir noch einmal die meisten Philostellen angegeben, die Herren Professoren Wide und Hägerström, Uppsala, haben mein altgriechisches Material komplettiert und mit mir durchgesprochen.

Uppsala, in September 1914.

Der Verf.

In seiner Apologie hat Justin der Märtyrer einige Worte über die Taufe zu sagen, die einiger Beachtung wert sein dürften. Er erzählt, wie die, welche sich Gott weihen wollen, sich dabei betätigen, wie sie nach Gebet und Fasten durch die Taufe ihrer Sünden ledig und neugeboren werden. und zuletzt sagt er zusammenfassend von dieser Taufe (Ap. I 61,12): καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων, καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ... ὁ φωτιζόμενος λούεται (vgl. Ap. I: 65,1).

Es ist hier also klar, dass die christliche Taufe φωτισμός benannt wird, und die Getauften φωτιζόμενοι. Aber durch diese Worte, wie sie hier ausgeführt werden, wird es uns auch wahrscheinlich, dass Justin sich hier keines neuen sprachlichen Ausdrucks bedient, dann wäre das Ganze all zu vage und undeutlich formuliert. Wir können mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er technische Termini benutzt, die schon vor ihm geprägt worden sind, und die also als Allgemeingut der christlichen, ja wahrscheinlich auch der heidnischen religiösen Sprache anzusehen sind. Denn wir müssen uns doch erinnern, dass diese Worte in einer Apologie, in einer für heidnische Leser bestimmten Schrift, zu lesen sind. Die Worte καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός wollen, allem Anschein nach, die Erklärung dafür bringen, warum die Christen die Taufe φωτισμός nennen können: ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. Alles dies lässt uns vermuten, dass Justin auch andere Weihen kennt — und die Kenntnis davon auch bei seinen Lesern voraussetzt —, die denselben Namen haben, weil sie von ihnen ähnliche Wirkungen erwarteten wie die Christen von ihrer Taufe.

Wie verblasst nicht selten der Ausdruck z. B. für Justin ist, das zeigt er in Dial 122,5, wo er ihn offenbar ganz allgemein für »erretten», »erlösen» verwendet, und wo also ein technischer Sinn noch stärker zutage tritt. Auch an anderen Stellen liesse sich an eine derartige allgemeinere Bedeutung denken, aber oft ist dabei auch eine mehr hellenistisch-jüdische möglich.

Wie stark dieser Sprachgebrauch besonders in gewisse christliche Kreise eingedrungen ist, zeigen uns besonders die christlichen Schriften, die im engsten Kontakt mit hellenistischer volklicher Frömmigkeit stehen, die s. g. apokryphen Apostelakten, z. B. Act. Th. und noch mehr Act. Barn. So ist es wohl charakteristisch, dass Act. Th. 25 (140,18) die Lesarten zwischen ἐβάπτισεν αὐτοὺς τῷ λουτρῷ τῆς χάριτος und ἐφώτισε (ἐφώτησεν) schwanken; ganz in diese Linie sind die Barnabasakten zu stellen, wo φωτίζειν nur »erretten» oder vielleicht »taufen» (und die beiden sind dem Verf. klärlich synonym) bedeutet (Act. Barn. 6,10, 26). Dieselbe technische Verwendung findet sich z. B. auch in Act. Theclae 43, Clem. Hom. I: 19 und Ep. Clem. ad Jac. 1, wo es von Petrus heisst: ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθείς.

Nun könnte man ja zwar der Meinung sein, dass wir es hier mit einem rein christlichen Sprachgebrauche zu tun haben. Und doch ist es an sich unwahrscheinlich, dass derartige technische Ausdrücke, die in keiner näheren Verbindung mit leitenden Gedanken der christlichen Frömmigkeit ständen, dort aufgekommen wären, es ist viel wahrscheinlicher, dass sie als fertiggeprägte Termini von der neuen Religion übernommen sind.

Und nun hat schon Reitzenstein[1] darauf hingewiesen, dass wir den Ausdruck wenigstens in den Isismysterien, bei Apuleius, wiederfinden können (Metam. XI: 29, 28, 27, 17): iis vel, cum præceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse; principalis dei nocturnis orgiis illustratus; sacris illustratum, sie zeigen uns, alle diese Zusammenstellungen, dass wir es mit technischen Termini für »einweihen», »heiligen» zu tun haben. Es ist zwar hier ausschliesslicher auf die Weihe bezogen als wenigstens in unseren letzten christlichen Beispielen, aber diese zeigen nur eine mehr

---

[1] Vor ihm hat schon Wobbermin darauf hingewiesen, dass wir es hier wahrscheinlich mit hellenistischer Terminologie zu tun haben; E. Rohde hat Berl. Philol. Wochenschrift 1896 p. 1580 stark gegen diese Auffassung opponiert.

allgemeine Verwendung, die jedoch auf dieselben Wurzeln zurückzuführen ist.

In diesem mehr allgemeinen Sinne ist φωτίζειν allem Anschein nach im Schlussgebet des Poimandres verwendet worden, wo es heisst: ἐνδυνάμωσόν με καὶ <πλήρωσόν με> τῆς χάριτος ταύτης, <ἵνα> φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους.

Aber es erhebt sich jetzt die Frage — und diese ist es, die wir als Ausgangspunkt unserer Untersuchung betrachten wollten — wie ist es möglich, dass ein Verbum wie φωτίζειν für »einweihen», »taufen», »erretten» verwendet werden kann? Welche Verbindung besteht zwischen φῶς und Weihe, φῶς und Heil? Wer von der klassischen griechischen Frömmigkeit her kommt, dem wird es wohl nicht leicht, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Die Anknüpfungspunkte fehlen dort fast ganz oder sind wenigstens derart, dass sie uns unmöglich das Rätsel lösen können. Wir fühlen sogleich, dass aus derartigen Worten eine ganz andersartige Frömmigheit zu uns redet.

Wenn man nun ein wenig die uns aufbewahrten Trümmer der Religion oder der Religionen der Kaiserzeit ins Auge fasst, so wird man bald feststellen können, dass die Vorstellung vom »Licht» und »Erleuchtetwerden» eine grosse, um nicht zu sagen dominierende Rolle spielt, und vielleicht kann uns das Studium dieser Tatsache etwas vom Geist und Wesen der hellenistischen Frömmigkeit erschliessen.

Leider müssen wir da zunächst zugeben, dass die direkten Dokumente aus der Zeit der Wende unserer Zeitrechnung recht wenige sind, und dass daher das Material, das uns zu Gebote steht, recht spärlich sein sollte. Erst vom 2. und 3. Jahrhundert an beginnen unsere Quellen reichlicher zu fliessen. Aber auch jetzt sind sie uns nicht selten nur durch christliche Autoren — durch ihre Polemik oder Zitate für andere Zwecke — zugänglich, und wir müssen dabei oft mit grosser Vorsicht unsere Schlüsse ziehen. Glücklicherweise aber haben uns die Kirchenväter oft grosse Perikopen aus den Schriften ihrer Gegner, die sie bekämpften, aufbewahrt; und die letzten Ausgrabungen haben uns auch nicht wenige Originaldokumente aus diesen Jahrhunderten gebracht, die uns eine grössere Sicherheit bei diesen

Untersuchungen gewähren können, auch wenn sie eigentlich erst vom dritten Jahrhundert an reichlicher zu fliessen begingen.

Aber auch mehrere der christlichen Schriftsteller gestatten uns Rückschlüsse auf die hellenistische Religiosität. Wir haben schon oben vermutet, dass Justin hellenistischem Sprachgebrauch folgt, wenn er die Taufe φωτισμός nennt, und zu ähnlichen Annahmen zwingen uns nicht selten eine Reihe christlicher Autoren, bei denen wir feststellen können, dass sie bei ihrer christlichen Schriftstellerei Termini benutzten, die auch in ihrer heidnischen Umgebung geläufig waren, und die wir dort belegen können, wodurch wir also oft auch betreffs ihrer Terminologie manch Wertvolles lernen können. War es doch auch zu erwarten, dass die Christen, wenn sie sich der sie umgebenden Welt verständlich machen wollten, ihre Sprache reden mussten — und der Sprache fügen sich auch sehr oft die Gedanken; waren sie doch auch selber Kinder ihrer Zeit. Aber noch mehr ist dies der Fall bei den sog. apokryphen Apostelakten, die vielleicht die besten Dokumente rein hellenistischer Frömmigkeit sind, die wir besitzen. Besonders geben sie uns Aufschlüsse über die populären, unter den Massen und mittleren Schichten verbreiteten religiösen Stimmungen, die uns sonst keinen literarischen Nachlass darzubieten pflegen.

Wer sich in diese sowie oft auch in die gnostischen Schriften vertieft, der wird nicht selten finden, wie wenig sie von christlichem Geist über sich haben, ja dass sehr oft nur die Namen der agierenden Personen christlich sind. Und das ist ja auch nicht erstaunlich. Ist es doch eine überall in der Geschichte der Religion zu machende Beobachtung, dass die religiösen Triebe des Volkes sich nicht all zu leicht rocken lassen. Auch wenn die offizielle Religion wechselt, bleibt das Alte doch, wenn auch unter neuem Namen, bestehen. Und je reichlicher die Dokumente für eine derartige Zeit des Religionswechsels fliessen, desto deutlicher wird eine derartige Beobachtung sich bestätigen.

Aber noch eine weitere Gruppe von Dokumenten, die ein wenig seitab von unserem Thema liegen, wird uns reichlichen Stoff bringen, die sogenannten magischen Papyri. Diese sind immer von grosser Wichtigkeit, wenn es gilt, eine abgestorbene Religion wieder zum Leben zu erwecken. Denn in die Magie

flüchten oft die alten heiligen Formeln und Vorstellungen, wenn sie von der offiziellen Religion verboten worden sind. Hier leben oft die Rituale und kultischen Worte ein mächtiges Dasein, auch wenn sie nicht ans Tageslicht treten dürfen. Das Volk vergisst nicht so leicht die alten Helfer und Hilfsmittel; in Zeiten der Not und Gefahr, wenn die neuen Götter oder die neuen Priester nicht helfen können, sucht man oft die alten auf, auch wenn diese Götter von der offiziellen Religion als Dämonen, ihre Priester als Zauberer gestempelt werden. So können uns oft diese magischen Texte tiefe Einblicke in die völkische Frömmigkeit tun lassen.

Aber man darf nicht vergessen, dass diese Texte magische sind. Sie sind jetzt in einen ihnen ursprünglich fremden Zusammenhang eingesetzt, sie sind für Zwecke benutzt, die der Religion entgegengesetzt sind. Dadurch bekommen die Vorstellungen hier oft über sich einen ihnen nicht ursprünglich zukommenden Ton, sie werden mehr zugespitzt, mechanisch, mit einem Worte: die religiösen Gedanken werden ins Magische transponiert. Dadurch wird zwar oft so zu sagen die Denkweise, die Psychologie dieser Menschen uns deutlicher, greifbarer, es werden die Konsequenzen oft schärfer gezogen, und doch müssen wir immer im Auge behalten, dass wir uns, wenn es sich wirklich um Magie handelt, auf einem prinzipiell anderen Boden befinden, auch wenn im konkreten Falle die beiden Gebiete oft in einander greifen und nicht streng zu scheiden sind.

Besonders liturgische Formeln, Gebete und Hymnen führen überall — das zeigt uns die allgemeine Religionsgeschichte — ein langes, fast unausrottbares Leben. Wenn sie nicht verdrängt werden — und dann flüchten sie sich oft, wie wir eben sahen, in die lichtscheuen Gebiete der Magie — vererben sie sich nicht selten von der einen Religion zur anderen. So können wir z. B. in mehreren Fällen deutlich belegen, wie heidnische liturgische Gebete in die christliche Liturgie übergegangen sind, oft nur mit sehr kleinen, oberflächlichen Veränderungen oder Zusätzen. Ein Beispiel wird uns unten näher beschäftigen. So können uns nicht selten die ältesten christlichen Liturgien Aufschluss über die hellenistische Frömmigkeit geben, wenigstens in der Weise, dass sie uns als Analogien dienen können. —

Aber auch mehr direkte Dokumente der hellenistischen Frömmigkeit stehen uns zu Gebote. Eine grosse Bedeutung haben in dieser Hinsicht die sog. hermetischen Schriften, die zwar in ihrer gegenwärtigen Gestalt »philosophischen» Traktaten am ehesten zu vergleichen sind, aber mit einer Philosophie, die, wie es für die Zeit so charakteristisch ist, ebensowohl Religion genannt werden könnte. Manchmal erscheint es, als ob sie geradezu liturgischer Natur wären, sie enthalten Hymnen, Gebete und »Antiphonien», die uns vielleicht gottesdienstliche Sitten und Gebrauche erschliessen. Aber in ihrer jetzigen Form sind diese nicht selten mit mehr spekulativen Gedanken vermischt. Sie repräsentieren also eine Art Religionsphilosophie, die eine nicht geringe Ähnlichkeit mit den Schriften Philos besitzt; gehören sie doch demselben religiösen Gebiet — Ägypten — an, auch im Grossen und Ganzen derselben Zeit. Sie zeigen uns eine Reihe von religiösen Vorstellungen, die für diese Zeit charakteristisch waren, auch wenn diese nicht selten aus verschiedenen Zeiten herstammen. Es sind gewöhnlich Gedanken, wie wir sie in den mittleren Schichten des grossen römischen Reiches zu finden erwarten.

Aber noch eine Quelle ist für uns wertvoll, nämlich die antiken Schriftsteller. Unter ihnen möchte ich besonders Lucian hervorheben, weil er in seinen Satirern eben die volkliche Frömmigkeit, besonders in ihren Auswüchsen, geisselt, und uns dadurch manche Züge schärfer sehen hilft. Auch Jamblichus ist uns, besonders in seinem Werke »de mysteriis aegypticorum», eine vorzügliche Quelle für die Religiosität und den Aberglauben der breiteren Massen, die uns einen guten Einlick in die Vorstellungen und Gedanken dieser Schichten tun hilft. Aber bei diesen länger zu verweilen oder ihr Heranziehen zu motivieren, ist nicht nötig. Es wird sich auch zeigen, dass sie für diese mehr volkstümliche Frömmigkeit von geringerer Bedeutung sind als die Quellen mehr primärer Art, die wir oben genannt haben.

I.

1.

In einem (christlichen) Zauberpapyrus aus dem 4. Jahrhundert (BGU 954, 28) lesen wir u. a. folgende Worte: ὁ φῶς ἐκ φωτὸς θεὸς ἀληθινὸς χάρισον ἐμὲ τὸν δοῦλον σου τὸ φῶς· ἅγιε Σερῆνε, πρόσπεσε ὑπὲρ ἐμοῦ ἵνα τελείως ὑγιανῶ. Es ist also von einem Genesungszauber die Rede; aber eben vor dieser Bitte um Genesung hören wir die Bitte um φῶς. Die beiden müssen wohl da für den Betenden etwas mit einander zu tun haben, und wenn wir dann beachten, dass der Gott φῶς ἐκ φωτὸς genannt wird, so scheint es, als ob der Zauberer sich etwas von Gott selbst, vom Göttlichen erbeten wollte. Und ist das richtig, dann folgt daraus auch mit Notwendigkeit, nach antiker Psyche, dass der Mensch genest; so schliesst sich denn die jetzt folgende Bitte um Genesung ausgezeichnet an das Vorhergehende an; denn wer in sich etwas von der göttlichen »Kraft» bekommt, er wird damit vergöttlicht, »Gott», den irdischen Widerwärtigkeiten und dem Unglück, ja auch der Macht der εἱμαρμένη entrückt. Zwar haben hier, was »Gott» und »göttlich» betrifft, diese Worte eher einen magischen als einen religiösen Sinn, aber in der Antike ist es, wie so oft in der Geschichte der Religion, bisweilen unmöglich, diese beiden von einander zu scheiden; aber eben dieser magische Sinn lässt das Reale, Konkrete der Gedanken noch schärfer hervortreten und zeigt uns auch die Unmöglichkeit, durch psychologisierende und modernisierende Gedanken oder Umschreibungen dem antiken Menschen gerecht zu werden.

In einem anderen ägyptischen Zauber hören wir ähnliche Vorstellungen (Kenyon, Greek Pap. I, p. 102); hier betet der Zauberer oder Myste: ἧκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέγκτοις ἐπὶ τὴν λυχνομαντίαν ταύτην, ἣν ποιῶ, καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ. Die beiden Attribute, die hier dem Lichte beigelegt werden, sind sehr charakteristisch für die Orientierung der Vorstellung, besonders das erstere: das Licht ist (zauber)kräftig. Aber es muss auch beachtet werden, dass dies φῶς das πνεῦμα im Anfang der Formel wieder aufnimmt (man beachte auch, dass sie eine λυχνομαντία genannt wird), und dies kann nicht auf andere Weise erklärt werden als so, dass diese beiden für diese Menschen eng zusammengehören; aber das ist ja nicht erstaunlich: haben wir oben konstatiert, dass Gott und φῶς zusammenfliessen können, so ist ja nur dasselbe von πνεῦμα und φῶς zu erwarten: denn Gott und πνεῦμα sind nach hellenistischer Auffassung eng verwandte Vorstellungen. Charakteristisch ist auch, von diesem Gesichtspunkt aus, wie das Ziel der Zauber angegeben wird: der Geist soll durch sein »kräftiges» Licht auf den Menschen wirken, damit er »unsterbliche Gestalt» gewinne (ἀθάνατον μορφήν).[1] Auch hier ist also, und zwar noch deutlicher, das Ziel als Gottwerden, Vergöttlichung angegeben.

Haben wir bis jetzt nur Formeln, die magisch oder wenigstens der Magik verwandt sind, behandelt, so wollen wir jetzt einige Worte betrachten, die aus einigen der wenigen Formeln her geholt sind, die uns aus den Weihen und Ritualen der hellenistischen Mysterienreligionen aufbewahrt worden sind. Sie sind von Irenäus zitiert, und er schreibt sie dem Marcus, dem grossen »Gnostiker» zu, dessen Verfahren uns der christliche Autor beschreibt, und zwar in Formeln, die jedoch, ungeachtet des polemischen Tones und der dadurch bedingten Entstellung, uns einen Blick ins Allerheiligste einer solchen Mysterienge-

[1] Die μορφή findet sich oft in hellenistischen Texten erwähnt, und wir werden unten sehen, dass es nicht selten mit anderen Ausdrücken abwechselt, z. B. εἰκών, aber auch ἔνδυμα (Kleid), vgl. die Exkurse; vgl. auch meine Studie über die Verherrlichung im Johannesevangelium, Beitr. z. R.-W. II, Leipzig und Stockholm 1914, S. 42 ff.

meinde werfen lassen. Ich führe hier die sehr charakteristischen Formeln ausführlich an (I: 13,3): ὁ δὲ τόπος τοῦ μεγέθους ἐν ἡμῖν ἐστι· δὶ ὑμᾶς ἐγκαταστῆσαι. λάμβανε πρῶτον ἀπ' ἐμοῦ καὶ δὶ ἐμοῦ τὴν χάριν. εὐτρέπισον σεαυτὴν ὡς νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς, ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὃ σύ. καθίδρυσον ἐν τῷ νυμφῶνί σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός. λαβέ παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον καὶ χώρησον αὐτὸν[1] καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ. ἰδοῦ ἡ χάρις κατῆλθεν ἐπὶ σέ.

Diese Formeln, die allem Anschein nach die heiligen Weiheformeln der Marcusgläubigen waren, die dem Irenäus von den vielen Weibern, von denen er später redet (I: 13,4 ff), mitgeteilt worden sind, bieten uns einen echten Ausdruck der Frömmigkeit dar, die ihre Befriedigung in den Mysterien suchte und fand. Es ist schon charakteristisch, dass wir fast zu jeder dieser Formeln Parallelen, und oft viele, in zeitgenössicher ähnlicher Religiosität nachweisen können. Die Vorstellungen von τόπος τοῦ μεγέθους[2] von χάρις,[3] von νύμφη und νυμφίος,[4] die Formel der ägyptischen Mystik,[5] σπέρμα u. s. w. stehen alle in intimstem Kontakt mit dem religiösen Leben, das in der Antike blühte. Auch nicht die Formulierung scheint Sondereigentum der Marcusianer zu sein; z. B. die Wendung mit Aktivum und Passivum (χώρησον — χωρήθητι)[6] ist für die Phraseologie dieser Fröm-

---

[1] Der Terminus scheint gewissermassen technisch zu sein, vgl. Jamblichus de myst. liber 3: 11: αὐτὴ μὲν ἐπιτηδειότητα μόνον καὶ ἀποκάθαρσιν τοῦ ἐν ἡμῖν αὐγοειδοῦς πνεύματος ποιεῖ, δὶ ἣν δυνατοὶ γιγνόμεθα χωρεῖν τὸν θεόν; vgl. Reitzenstein, Poimandres, Index.

[2] Zu diesem Terminus vgl. »Verherrlichung», S. 76.

[3] Vgl. meine Charis, Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums (Unt. z. N. T. 5), Leipzig 1913, S. 193 ff.; vgl. auch die Formeln, die uns Celsus mitteilt, und die überraschend gut mit der des Marcus übereinstimmen, Or. c. Cels. VI, 31 ff.; vgl. z. B. »ἔνθεν εἰλικρινὴς πέμπομαι, φωτὸς ἤδη μέρος υἱοῦ καὶ πατρός· ἡ χάρις συνέστω μοι, ναὶ πάτερ, συνέστω», wodurch also die schon in Charis ausgesprochene Vermutung, dass wir es hier mit Mysterienformeln zu tun haben, sich voll bestätigt (vgl. Act. Phil. 144).

[4] Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig und Berlin 1910, S. 121 ff.

[5] Vgl. Verherrlichung, S. 75 ff.

[6] Vielleicht begegnet uns in der ältesten christlichen Literatur eine Polemik gegen diese Auffassung von Gott, wenn wir z. B. in Kerygma Petri (Clem. Al. Strom. VI. V 39,3) hören: ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ ... τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας; vgl. auch Herm. Mand. 1: 1 und lit. Pap. von Dêr-Balyzeh (T. u. U. 1910, 36. Bd., Heft 1 b), S. 12 und 25.

migkeit typisch, und wir finden sie besonders oft in der Formel γνῶθι — γνώσθητι.

Auch hier kehrt also noch einmal, und zwar in einer liturgischen Formel die Vorstellung von Licht hervor. Die drei Beispiele, die wir bis jetzt betrachtet haben, dürften deutlich zeigen können, dass für diese Frommen das Göttliche oder Gott und das Licht eng zusammengehören. Das Licht bewirkt Genesung, das Licht macht die Gestalt des Zauberers unsterblich und göttlich, das Licht wird dem Mysten im Mysterium zuteil. Besonders die Marcusformel zeigt uns den Inhalt dessen, was das Licht diesen Frommen war. Es ist, um eine Umschreibung zu wagen, ein Ausfluss der Gottheit, ja vielleicht könnte man sagen, die Gottheit selbst. Durch die Weihe wird dies Göttliche in den Menschen eingepflanzt, eingesät; der Mensch wird mit Gott eins, wird vergöttlicht.

Wollen wir alle diese Formeln wirklich verstehen, so müssen wir sie als in der Weihe zu dem Mysten ausgesprochen denken. Im heiligen Mysterium werden sie den Frommen gesagt, vielleicht von verschiedenen kultischen Handlungen begleitet, wie in der christlichen Kirche die heiligen Formeln der Taufe und des Abendmahls, und sie stehen alle, wie wir schon gezeigt haben, in engstem Kontakt mit hellenistischer Frömmigkeit (vgl. Ir. I. 21,3).

Schon die Fortsetzung dieser Worte bei Irenäus ist für die Religiosität der Zeit sehr bezeichnend: ἄνοιξον τὸ στόμα σου καὶ προφήτευσον. Wir können an derartigen Wendungen sehen, wie rein realistisch die hellenistische Frömmigkeit, wie überhaupt alle volkliche Religiosität, räsonniert und denkt. Wer von der göttlichen »Gnade» oder des Geistes voll ist, er wird von ihm in Beschlag genommen, der göttliche Geist handelt durch ihn; und das ist ein Zeichen davon, dass der Mensch wirklich vom Geist geboren worden ist. Das zeigen deutlich die folgenden Worte; wenn einmal das Weib »verrücktes Zeug» gesprochen hat, dann wird sie als Prophetin (was hier wie so oft in hellenistischer Religiosität mit wiedergeboren, in die Weihe aufgenommen, identisch ist) angesehen, und sie ihrerseits dankt Marcion, »der ihr von seiner Gnade Teil gegeben hat». Es ist interessant, diese Gedanken mit denen zu vergleichen, die uns ein

christlicher Papyrus vom Ende des 3. Jahrhunderts bietet; es heisst hier (P. Ox. 5): τότε ὁ ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ προφετικοῦ ὁ κείμενος ἐπ' αὐτῷ πληροῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ πλεισθεὶς ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ καθὼς ὁ κύριος βούλεται. οὕτως φανερὸν ἔστε τὸ πνεῦμα τῆς θειότητος (vgl. 1. Kor. 10). Typisch ist hier schon das einfache Übergehen von der mehr personifizierten Vorstellung (ἄγγελος und κύριος) zu der mehr unpersönlichen von Geist, Erfüllen u. s. w. Dies sollte uns zur Vorsicht mahnen, wenn es gilt, von der in dieser Zeit so ungemein gewöhnlichen Personifizierung oder Hypostasierung religiöser »Begriffe» zu reden. Für volkliche Frömmigkeit fliessen die beiden oft ineinander, und wir haben daher nicht das Recht, ihre Gedanken in unsere schärfer abgegrenzten Kategorien einpressen zu wollen. Unsere Behauptung von der Prophetie als Ausschlag des Geistbegabtseins, des Gottwerdens des Menschen, wird hier bestätigt: οὕτως φανερὸν ἔσται τὸ πνεῦμα τῆς θειότητος heisst es ja deutlich genug.

Aber zurück zu Marcion und den Formeln seiner Gläubigen! Sie geben uns wirklich zusammengedrängt eine wahre Probekarte der leitenden Phraseologie der Mysterienfrömmigkeit. Sie erhellen uns auch zum Teil einen charakteristischen Zug der hellenistischen Religiosität, der mit dem sog. Synkretismus zusammenhängt. Allen Termini und Formeln gegenüber, die an eine Gemeinde herantraten, und die mit ihren eigenen Vorstellungen irgendwie in Kontakt standen oder gebracht werden konnten, bewies man Gastfreundschaft. Auch ganz fremdartige Gäste wurden aufgenommen, wenn sie nur ein wenig die äussere Tracht veränderten. So darf es uns nicht erstaunen, dass wir oft eigentlich inkongruente Gedanken neben einander antreffen; sie verdeutlichen uns nur, wie synkretistische Tendenzen in den religiösen Strömungen der Zeit immer Platz fanden. Auch ist es ein für alle volkliche Frömmigkeit charakteristischer Zug, dass sie voll von Widersprüchen ist, die nur sachlich ausgeglichen werden können.

Sehen wir uns etwas näher die hier zitierten Formeln an, so bestätigt sich sogleich dieses Urteil. Zuerst eine Bitte, dass Gott, ὁ τόπος τοῦ μεγέθους, in den Mysten sei (ist vielleicht ἔστω zu lesen?). Der Initiand soll vom Priester die »Gnade» emp-

fangen. Und dann hören wir von der (leiblichen?) Einigung des Frommen mit Gott, wie der Braut mit ihrem Bräutigam. Und sodann, das Gebet zu Gott, dass er in seiner Braut τὸ σπέρμα τοῦ φωτός — was uns ja besonders hier interessiert — einpflanze, den göttlichen Samen, das Licht; und als Schlussworte hören wir: »die 'Gnade' ist auf dich herniedergekommen». Wir sehen, wie sehr alle diese Vorstellungen, wenn man sie näher betrachtet, von einander abweichen; dem Mysten aber sind sie eins, beziehen sie sich doch alle auf eine Grundwahrheit, für die sie diese vielen Ausdrücke bringen. Von fremden Religionen oder von alten, schon halb abgestorbenen religiösen Vorstellungen her sind diese Formeln übernommen, und jetzt beziehen sie sich alle auf das Thema, das einzig die Frommen der Mysterien beschäftigte: die Umwandlung des Menschen aus einem sterblichen in ein unsterbliches Wesen, seine Begabung mit göttlichem Samen, seine Vergottung. Und typisch scheint es dabei zu sein, dass das Licht als der göttliche Same dargestellt wird. Das steht ja auf derselben Linie mit dem, was wir eben gehört haben, wenn es sich auch dort um magische, hier um rituelle Formeln zu handeln scheint. Aber, wie wir oben bemerkt haben, dieser Unterschied ist nicht immer lebendig, die beiden gehen nicht selten ineinander über.

Ist nun dies eine richtige Beobachtung, so muss selbstverständlich »das Licht» in den Mysterien wie überhaupt in hellenistischer Frömmigkeit eine dominierende Rolle spielen, und zwar eben in diesem »materiellen» Sinn von göttlicher Kraft, göttlichem Stoff, »Samen». Wie hervorragend diese gewesen sein muss, davon zeugen die magischen Formeln der Zauberpapyri. Hier zeigt es sich, dass, wenn man die magische Kraft herniederzwingen will, sie oft als »Licht» angerufen oder beschworen wird. Massenhaft sind die Zauber, wo die Gottheit durch die magischen Formeln und allerlei Kunstgriffe herniedergezogen wird. Wenn der Gott kommt, wird er vom Frommen gegrüsst (P. Par. Z. 959 ff.): ἐπικαλοῦμαι σε τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, πυριφεγγῆ, ἀόρατον φωτὸς γεννήτορα . . . εἴσελθε ἐν τῷ πυρὶ τούτῳ καὶ ἐνπνευμάτωσον αὐτὸ θείου πνεύματος . . . καὶ ἀνοιγήτω μοι ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ὁ ἐν τῷ φωτὶ τούτῳ, καὶ γενέσθω

φῶς πλάτος βάθος μῆκος ὕφος αὐγή, καὶ διαλαμψάτω ὁ ἔσωθεν, ὁ κύριος. Und will dieser Zauber nicht helfen, will das Licht nicht den Beschwörer erleuchten, dann kommen die Worte viel drohender: ὁρκίζω σε, ἱερὸν φῶς, ἱερὰ αὐγή, πλάτος βάθος μῆκος ὕφος αὐγή, κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων· ὧν εἴρηκα καὶ μέλλω λέγειν . . . παράμεινόν μοι ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ ἄχρις ἂν δεηθῶ τοῦ θεοῦ καὶ μάθω περὶ ὧν βούλομαι. Und dann wird der Gott als der φωτίζων καὶ διαυγάζων τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν σύμπαντα κόσμον angerufen, und danach folgt die Angabe von dem, was der Zauberer zu erreichen hofft: εἴσελθε, κύριε, καὶ ἀποκρίθητί μοι διὰ τῆς ἱερᾶς σου φωνῆς, ἵνα ἀκούσω τηλαυγῶς καὶ ἀψεύστως περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος.

Derartige Beschwörungen haben wir in grosser Zahl aus dieser Zeit. Sie zeigen uns, wie Gott oder das Göttliche, die göttliche »Kraft», als Licht gedacht wird, wie ihre Anwesenheit durch den Lichtglanz sichtbar ist. Sie soll in den Zauberer eingehen, um ihn zu »erleuchten», wie sie die ganze Welt »erleuchtet». Wenn dies geschieht, dann wird der Mager dieses göttlichen Lichtes voll, mit seiner Hilfe kann er alles erreichen, was er sich wünscht. Hier werden, wie wir sehen können, von dieser Anwesenheit Gottes höhere Offenbarungen, Kenntnisse mystischer Art erwartet. Mit φῶς und αὐγή, die hier wie so oft mit einander abwechseln, steht eng verbunden die technische Formel für geheimes Wissen: πλάτος, βάθος, μῆκος, ὕφος; und der Myste sucht jetzt durch seine mächtigen Formeln das Licht in sich herniederzuzwingen, denn seine Anwesenheit bedeutet das Erleuchten des Menschen, das Erreichen aller dieser Kenntnisse, die er so heiss ersehnt.[1]

Aber dies ist nur eine von den Wirkungen, die diese Ankunft Gottes in den Menschen mit sich bringt. Von diesem Gottes Wohnen werden, wie wir übrigens schon gesehen haben, die grössten Wirkungen erwartet; so wird vom Zauberer beansprucht, dass er, wenn ihn der Lichtglanz verlässt, ὑγιής, ἀσινής, ἀνειδωλόπληκτος, ἄπληγος, ἀθάμβητος sei (P. Par. Z. 1057 ff.), und die Gottheit wird mit den Worten entlassen: χώρει, ἱερὰ αὐγή, χώρει καλὸν καὶ ἱερὸν φῶς τοῦ ὑψίστου θεοῦ. Das Licht ist, so

[1] Vgl. die häufige Betonung bei Jamblichus (Beispiele unten), dass die Möglichkeit der Prophetie auf einer φωτὸς ἀγωγή, einem Einziehen des Lichtes, beruht.

wird es ja ausdrücklich gesagt, ein Teil der Gottheit, die Gottheit selbst; wenn es in den Menschen eingeht, wird dieser dadurch vergöttlicht, dadurch auch von Krankheiten und Schwäche frei, er wird vom Göttlichen erfüllt, und dadurch mit ihm eins. Wenn daher der Zauberer Offenbarungen und neue Kenntnisse erwerben will, sucht er die Gottheit in sich herniederzubeschwören, denn wenn Gott in ihm ist, so weiss er alles, was Gott weiss.

Wer etwa noch ein Beispiel wünscht, der kann vielleicht am besten durch einen demotischen Zauberpapyrus überzeugt werden, der ganz und gar eine derartige λυχνομαντία repräsentiert. Wie identisch Licht und Gottheit, die göttliche Kraft, sind, zeigt z. B. 4,31 f.: »If you wish to make the gods come in to you», so handle so und so, »then it works magic in the moment named and the light comes» (vgl. 7,19; 17,1—16), oder 5,12: »the first servent of the great god, he hwo giveth light exceedingly, the companion of the flame, he in whose month is the fire that is not quenched, the great god who is seated in the fire, he who is in the midst of the fire which is in the lake of heaven, in whose hand is the greatness and the power of god», oder 8,31: »let me see the light to-day and the gods» (vgl. 18,16—26; 28,15; 29,7—11, 16).[1] In stereotypen Wendungen wird das Licht begrüsst oder herbeigerufen, als die Erscheinung der göttlichen Kraft entgegengenommen, um dann, wenn es entschwindet, mit göttlichen Ehrerbietungen entlassen zu werden (vgl. Jamblichus, de mysteriis liber 3,2).

Es ist methodisch falsch, derartige Vorstellungen als ein »Versetzen in einen hypnotischen Zustand»[2] abzufertigen, wenigstens wenn man damit meint, sie in irgend einer Weise erklärt zu haben. Denn warum hat man eben ein Licht zum Zauber verwendet? Und noch mehr: warum sieht der Knabe in der Hypnose eben Licht, warum wird das Licht als die Gottheit begrüsst? Wenn die modernen Hypothesen richtig sind, die da behaupten, dass bei derartigen psychischen Vorgängen das unterbewusste Seelenleben wirksam ist, so liegt ja darin ein-

[1] The demotic magical papyrus of London and Leiden, edited by Griffith and Thompson, London 1904; mehrmals können wir das χαῖρε φῶς unserer griechischen Texte hier wiederfinden.

[2] So de Jong, Das antike Mysterienwesen, Leyden 1909, S. 315.

geschlossen, dass die Vorstellungen, die dabei in Bewusstheit treten, schon vorher vom Menschen gehegt sind, schon vorher, wenn auch nicht bewusst, empfunden worden sind. Wenn man also nicht schon vorher die Gottheit als Licht vorgestellt hat — wenigstens unterbewusst — so wird sie auch nicht in der Hypnose als Licht geschaut. Es ist also nur ein Zurückschieben der Probleme, das Ganze als Hypnose abzufertigen; es ist durchaus keine endgültige Erklärung.

Es wäre übrigens keine Schwierigkeit, eben dieselben Formeln als im Mysterium verwendet zu denken, und zwar dann mit ganz religiösem Ton; was dann »Hypnose» genannt worden ist, würde wohl hier »Mystik» heissen, und ein wirklicher Unterschied wäre schwer festzustellen. Es dürfte daher das wahrscheinlichste sein, dass wir hier, wie so oft in der Geschichte der Magie, rituelle, ursprünglich religiöse Formeln vor uns haben, die hier im Dienste des Zauberers gebraucht werden. Ist einmal seitens der antiken Menschen das Göttliche, die göttliche »Kraft» oder wie man es nennen will, für Licht gehalten worden, dann ist es nur zu erwarten, dass das »Erleuchten» das Ziel der Mysterien geworden ist, dass die Weihen, die diese göttliche Kraft vermittelten, φωτισμός genannt worden sind, wie auch, dass die Zauberer dieser Kraft inne werden wollten, sie zu besitzen wünschten, um sie für ihre verschiedenen Zwecke verwenden zu können.

Nun ist also die Frage wirklich aktuell: können wir mit Anspruch auf Wahrscheinlichkeit von den Mysterien behaupten, dass in ihnen das Licht als die anwesende Gottheit die Adepten erleuchtet, und sie dadurch vergöttlicht? Bekanntlich sind ja die Spüren der Mysterienrituale sehr gering an Zahl. Wir sind manchmal zu Konstruktionen gezwungen, derer Wahrheitsgehalt oft nicht all zu fest steht. Aber in dieser Hinsicht scheint es doch, als ob die Beweismittel, die uns zu Gebote stehen, ziemlich zureichend wären.

Schon der oben erwähnte Umstand, dass die Weihe unzweifelhaft φώτισμα, die Wirkung φωτίζεσθαι genannt worden ist, ist ein bedeutungsvoller Zug. Allerdings werden von den Religionsforschern nicht selten diese Wendungen ins Psychologische

gedeutet, sie werden als Symbole bezeichnet. Auch ist, wie wir später sehen werden, eine derartige Behauptung nicht ohne jeden Grund — obgleich der in der antiken Volkspsychologie Kundige doch wissen sollte, dass für den antiken Menschen — und zwar besonders in den Schichten, aus denen unsere Texte im Allgemeinen zu stammen scheinen — in seiner Religion etwas derartiges wie Symbole nicht eigentlich existiert, er sieht gern alles dieses viel konkret-lebendiger, im Lichte einer äusseren Wirklichkeit — aber jenes ist ja immer mit den religiösen Tatsachen der Fall, wenn philosophische oder gebildete Gemüter sich ihrer annehmen.

Aber wir haben auch eine ganze Reihe von mehr direkten Zeugnissen. Da Clemens Al. (Paid. I, VI: 26,2) die Taufe unter den verschiedenen Namen, die er anführt, auch φώτισμα nennt, erklärt er es in folgender Weise: φώτισμα δὲ δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τουτ'ἔστιν δι' οὗ τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν. Wir können eigentlich keinen besseren Beweis dafür wünschen, dass der Hauptpunkt für Clemens in dem christlichen Mysterium, der Taufe(?), das Schauen, die Epopsie des »heiligen Lichtes», wie es charakteristisch heisst, ist, und stellen wir dies mit einer Weiheformel, die uns von Aelius Aristides in seiner Mysterienrede — wahrscheinlich in Bezug auf eine Lichterscheinung in den Mysterien — überliefert worden ist, vielleicht von den Eleusinien her, zusammen: ὦ πῦρ, οἷον ὤφθης 'Ελευσῖνι, οἷον ἀνθ' οἷου, so können wir nicht umhin, auch für diese alten griechischen Mysterien die Wichtigkeit der Lichterscheinung für wahrscheinlich zu halten.[1]

Mit grösster Wahrscheinlichkeit sind nun einige Worte des Clemens in Protrepticus mit diesen Vorstellungen in Verbindung zu bringen; es heisst hier (XI: 114): ἀφέλωμεν τὴν λήθην τῆς ἀληθείας· τὴν ἄγνοιαν καὶ τὸ σκότος τὸ ἐμποδὼν ὡς ἀχλὺν ὄψεως καταγαγόντες τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐποπτεύσωμεν, ταύτην αὐτῷ πρῶτον ἀνυμνήσαντες τὴν φωνήν "χαῖρε φῶς"· φῶς ἡμῖν ἐξ οὐρανοῦ τοῖς ἐν σκότει κατορωρυγμένοις καὶ ἐν σκιᾷ θανάτου κατακεκλεισμένοις ἐξέλαμψεν ἡλίου καθαρώτερον, ζωῆς τῆς ἐνταῦθα γλυκύ-

[1] Zu dem hier Ausgeführten ist Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896, S. 160 ff. zu vergleichen.

τερον. τὸ φῶς ἐκεῖνο ζωή ἐστω ἀΐδιος, καὶ ὅσα μετείληφεν αὐτοῦ, ζῇ. Es wird also direkt betont, dass bei der Epopsie Gottes (und zwar wohl als im Mysterium geschehen gedacht) das Licht als Gott begrüsst wird, dass wer das Licht gesehen hat, Gott gesehen hat. Dass wirklich das Licht das Primäre ist, das zeigt ja deutlich eben der alte Kultterminus χαῖρε φῶς, der, wie es scheint, auch von den Christen verwendet worden ist. Dasselbe geht auch aus dem Folgenden hervor, wo die ganze Zeit von diesem Licht die Rede ist, das uns, die wir in der Finsternis waren, erschienen ist, und uns »erleuchtet» hat, dessen wir teilhaftig geworden sind (ὅσα μετείληφεν αὐτοῦ), und das uns das Leben ist. Ist es hier, wie vielleicht möglich ist, symbolische Sprache, dann ist sie durchgeführt und ruht offenbar auf einer so realistischen Grundlage, dass wir getrost die Behauptung wagen können, dass sie unerklärlich ist, wenn sie nicht Geschehnisse und Erlebnisse reproduziert, die wenigstens einmal dem Verfasser oder seinen Mitmenschen ganz konkret und lebendig gewesen waren.

Die Worte zeigen uns also, dass auch unter den Christen in der Weihe »das Licht» begrüsst wird, und dass es eine vollständige Umwandlung mit den Mysten bewirkt. Die ἀγνωσία und die Finsternis, die charakteristischerweise, wie wir unten sehen werden, zusammen stehen, werden sie verlassen, und stattdessen »erleuchtet» sie ein Licht heller als die Sonne. Auch hier können wir feststellen, dass das Licht religiös gedeutet wird, ganz wie in den Formeln der Marcusgläubigen. Hier fanden wir, dass Licht und Gnade (χάρις) mit einander abwechselten, dort wird φῶς mit einem anderen mit χάρις verwandten Wort vertauscht, ζωή: dies Licht ist unsichtbares Leben, heisst es hier, und wem es zuteil geworden ist, er lebt. Und wie so oft finden wir, dass das, was im Mysterium geschieht, als ein Schauen Gottes, als die Epopsie bezeichnet wird. So geben uns diese Worte des Clemens ein nicht allzu dunkles Bild von einem christlichen Mysterium, ja sogar eine heilige Formel dieses Mysteriums — ein Bild, das sich bald noch mehr bestätigen lässt — das ausgezeichnet mit dem übereinstimmt, was wir bis jetzt über ähnliche Weihen im Hellenismus im Allgemeinen vermutet haben.

Und diese Beobachtungen werden durch ein Bruchstück, das bei Stobaios (Flor. IV, p. 107 M.) aufbewahrt und unter Themistios' Namen überliefert worden ist, voll bestätigt. Oft wird es, aber mit Unrecht, Plutarch zugeschrieben, an dem jener sich doch bewusst angelehnt zu haben scheint. Themistios hatte die Weihen empfangen, welche wissen wir nicht, und scheint in diesen Dingen gut Bescheid zu haben.[1] Es heisst hier vom Sterben der Seele: τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῶι ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῶι ἔργωι τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικεν. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος. ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησε καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει, καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι . . . Es ist zwar eigentlich vom Leben nach dem Tode die Rede. Aber wir können deutlich beobachten, wie die Darstellung nach dem geformt worden ist, was man in den Weihen zu geschehen meinte, ja Themistios selbst tut ja diese Vergleichung. Fast alles können wir für sie belegen; die technischen Termini werden reichlich verwendet: das Sterben, die Schrecknisse, das plötzliche Hervorbrechen des Lichtes, die Folgen der Weihen,[2] alles dies wird in lebhafter Sprache geschildert, und zwar von einem, von dem wir mit Gewissheit wissen, dass er selbst eingeweiht gewesen ist. Und hier wird nun ausdrücklich das Hervorbrechen wunderbaren Lichtes als der Höhepunkt in den Weihen geschildert. Damit können wir auch die Worte Plutarchs de profect. in virt. 10 vergleichen: ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ φῶς μέγα ἰδὼν οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος, ὥσπερ θεῷ τῷ λόγῳ ταπεινὸς συνέπεται.

Und nun ist es uns wirklich möglich, an manchen Stellen

[1] Vgl. Ernst Maass, Orpheus, München 1895, S. 303 ff., wo auch das Zitat sich findet.

[2] Vgl. »Verherrlichung etc.» S. 60 ff.; vgl. auch Dion von Prusa XII, p. 233 Emp. und Or. c. Cels. II, 10.

diese heilige Formel der Weihe belegen zu können. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass das Licht in der Liturgie der Marcusgläubigen vorkommt. Vgl. die oben zitierte Marcusformel Ir. I: 13, 3;[1] vgl. auch die I: 21, 3 erwähnten Formeln, die auch ausdrücklich als Mysterienformeln bezeichnet werden, z. B.: ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν τοῦ πατρὸς ἐπικαλοῦμαι φῶς ὀνομαζόμενον καὶ πνεῦμα ἀγαθὸν καὶ ζωή; vgl. auch die folgenden Formeln.

Auch Firmicus Maternus hat uns diese Formel und zwar in einem charakteristischen Zusammenhang überliefert. In Kapitel XVIII und XIX seiner Schrift de errore profanarum religionum gibt er uns eine Schilderung von heiligen Mysterienmahlzeiten (der Attismysten), wo er einige ihrer Weiheformeln bringt, und wo er alles in Gegensatz zum christlichen Abendmahl stellt. Leben ist es, was die christliche Weihe den Frommen bringen kann: quare nihil vobis sit cum tympani cibo, o miseri mortales: salutaris cibi gratiam quaerite et inmortale poculum bibite. Christus vos epulis suis revocat ad lucem ... inde mors nascitur, hinc inmortalis vita donatur. Und nach diesem wuchtigen Schluss führt er plötzlich noch eine Formel ein, die also offenbar auch in diesen Zusammenhang hineingehört: χαῖρε νυμφίε, χαῖρε νέον φῶς; und dazu fügt er folgende Worte: quid sic miserum hominem per abrupta præcipitas, calamitosa persuasio? quid illi falsae spei polliceris insignia? nullum aput te lumen est nec est aliqui qui sponsus mereatur audire: unum lumen est, unus est sponsus: nominum horum gratiam Christus accepit. non poteris ad te alienae felicitatis transferre gloriam nec poteris caelestis luminis splendore decorari ... si vis ut tenuis saltim tibi splendor luminis luceat ... ad eum te confer qui dixit: »ego sum lux mundi».

Die ganze Darstellung des Firmicus wird uns unzweifelhaft erst dann recht verständlich, wenn wir sie gegen den schon oben rekonstruierten Hintergrund betrachten. Auch hier wird, eben wie in den Marcusformeln, das Licht mit der Vorstellung von der heiligen Hochzeit in Zusammenhang gebracht; wie in den heidnischen Mysterien die Gottheit als Licht (oder Bräutigam) begrüsst wird, so Christus in den christlichen, nur dass Firmicus jenen alle Wahrheit, alle Wirklichkeit abspricht. Seine

[1] Vgl. auch Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913, S. 199 f. und Anm.

Worte aber zeugen davon, dass unter ihnen beiden dieselben Gedanken von den heiligen Weihen sich finden, ja er teilt uns sogar eine liturgische Formel mit, die unter den Heiden noch vorzukommen scheint, und die mit denen, die wir schon oben verzeichnet haben, nahe übereinstimmt.

So haben wir denn wenigstens einige liturgische Formeln festgestellt, die sich auf ein Erscheinen des Lichtes in dem heiligen Weiheakt beziehen. Es kann uns da nicht wunder nehmen, dass diese oft in den Zauberpapyri wiederkehren; P. Par. Z. 2242 lesen wir: χαῖρε ἱερὸν φῶς, ταρτάρουχε φωτόπληξ, χαῖρε ἱερὰ αὐγὴ ἐκ σκότους εἰλημμένη; und wir haben schon oben dieselbe Formel im demotischen Zauberpapyrus belegt. Alles dies kann nicht ein Zufall sein.

Ist dies nun richtig, dass im Mysterium plötzlich ein Erscheinen des Lichtes eingetroffen und dieses als der anwesende Gott von den Mysten begrüsst worden ist, dann stimmt damit z. B. auch die Beschreibung des Firmicus Maternus (de err. prof. rel. XXII: 1, 3) von den Attisweihen, die er einige Kapitel später bringt: nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur: deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, l u m e n i n f e r t u r: tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου. Wenn wir von dem überlegenen, ein wenig mitleidigen Ton des Firmicus absehen, und uns das Ganze ein wenig mehr vom Gesichtspunkt der Gläubigen zu rekonstruieren versuchen, so ist es ja deutlich, dass das Aufstrahlen des Lichtes als die Erscheinung des Gottes betrachtet worden ist; wie würde nicht ein χαῖρε φῶς hier passen! Und jetzt hören wir auch die Deutung der Attispriester, die den Mysten ins Ohr geflüstert wird: »der Gott ist gerettet, seid frischen Muts!»[1]

[1] Nach der Drucklegung des Manuskript wurde mir diese Auffassung vom Hineintragen des Lichtes in den Mysterien (auch Tertullian erwähnt die Sitte von Eintragung der Lampen bei der Eucharistie) und seine Begrüssung als Gott auffallend durch eine altchristliche äthiopische Liturgie bestätigt (in Berl. Sitz.-Ber. 1906, 1 S. 148, veröffentlicht von v. der Goltz). Ein Abschnitt hat hier die Überschrift: »Über das Hineinbringen der Lampen beim Abendmahl der Gemeinde». Nach einigen liturgischen Grüssungsformeln folgt jetzt das Gebet: »Wir sagen dir Dank, Gott, durch deinen Sohn J. Chr.

In diesem Lichte wird auch Apulejus' Schilderung der Isismysterien leichtverständlich (XI: 23): nocte media vidi solem candido coruscantem lumine: deos inferos et deos superos accessi coram; zwar ist es ihm verboten, die heiligen Szenen profanen Blicken zu erschliessen, er lässt uns aber ahnen, dass auch hier das Licht eine grosse Rolle gespielt hat, besonders wenn wir uns erinnern, dass Apulejus, nach der Weihe, in Gestalt der Sonne (ad instar Solis exornatus) von den Gläubigen angebetet worden ist; kann es deutlicher gesagt werden, dass der Myste durch die Weihe »erleuchtet» worden ist, Licht geworden ist?

Wer sein Auge für die antiken Vorstellungen und Gedanken geschärft hat, er wird vielleicht in manchen alten Texten Wiederspiegelungen dieser Ideen finden können. M. E. ist dies auch ein Zeugnis dafür, wie richtig es ist, wenn Dieterich von dem liturgischen Charakter der s. g. Mithrasliturgie sprach. Wer 8: 12 bis Schluss durchliest, wird bald finden, wie der Zauberer das Erscheinen des Lichtes zu bewirken sucht, und wie die Lichtstrahlen in ihn eingehen u. s. w. »... wenn du das geragt hast, werden sich zu dir die Strahlen wenden, und du wirst mitten unter ihnen sein. Wenn du nun das getan hast, wirst du einen Gott sehen, jugendlich, schön, mit feurigen Locken in weissem Gewande und in scharlachrotem Mantel mit einem feurigen Kranze. Sogleich begrüsse ihn mit dem Feuergrusse: ... blicke geradeaus in die Luft und du wirst merken Blitze herabkommen und Lichter funkeln und die Erde beben und herabkommen Gott übergewaltig mit leuch-

u. H. weil du uns erleuchtet hast, offenbarend das unvergängliche Licht. — Daher weil wir beendigt haben die Länge eines Tages und zum Anfang der Nacht gekommen sind, und weil wir gesättigt worden sind mit dem Licht des Tages, welches du geschaffen hast zu unserer Freude, und wir auch jetzt nicht ermangelten des Abendlichtes durch deine Gnade, so heiligen wir dich und preisen dich durch deinen einzigen Sohn u. H. J. Chr».

Alles scheint sich also hier um das Licht zu drehen. Der Dank für das Licht ist für diese Christen in zwei Gebetsformeln verteilt: einerseits für Jesus als das sie erleuchtende Licht, andererseit für das sie sättigende physische Licht: die Sonne und das Abendlicht (wohl die hier verwendete Lampe!). Wahrscheinlich waren für viele diese beide eins, wie wir oft in der hellenistischen Frömmigkeit bestätigen können.

tendem Antlitz, jung, mit goldnem Haupthaar, in weissem Gewande, mit goldnem Kranz», so ungefähr lauten die Beschreibungen der Erscheinung Gottes, und das Gebet wird erhoben: μένε σὺν ἐμὲ ἐν τῇ ψυχῇ μου.

Wir können konstatieren, dass das Ganze auf dieses Erscheinen Gottes abzielt. Der Zauberritus scheint sich, wie es so oft bei diesen der Fall ist, ganz an das Vorbild der Mysterienliturgie angeschmiegt zu haben. Es scheint richtig zu sein, wenn man unserem Papyrustexte den Charakter einer wirklichen Mithrasliturgie abgesprochen hat, aber m. E. kann doch der liturgische Charakter des Abschnittes nicht geleugnet werden, und er lässt sich nur in der oben angegebenen Weise erklären; dann aber verstehen wir auch, warum der Text so »liturgisch» aufgebaut worden ist, und warum die Übereinstimmung mit den Andeutungen, die uns von Mysterienliturgien noch erhalten sind, so gross ist.[1] So schliessen sich jetzt alle die erwähnten Zauberpapyri mit diesen Resten der heiligen antiken Rituale ausgezeichnet zu einem Bilde zusammen, in dessen Zentrum das Licht steht, als das Zentrale im Mysterium, als die Anwesenheit der Gottheit dort verdeutlichend und als die Mysten »erleuchtend», mit Licht begabend, gedacht.

Bei Clemens, der uns so oft diese Sprache der Mysterien enthüllt, haben wir schon oben auf Andeutungen hingewiesen, die in diesem Ton gehalten sind. In Protr. XII: 119, 3 und 120, 1 ist dies noch deutlicher der Fall. ... πρὸς ἀλήθειαν χειραγωγοῦ· ἰδού σοι τὸ ξύλον ἐπερείδεσθαι δίδωμι· σπεῦσον, Τειρεσία, πίστευσον· ὄψει· Χριστὸς ἐπιλάμπει φαιδρότερον ἡλίου, δι᾽ ὃν ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ἀναβλέπουσιν· νύξ σε φεύξεται, πῦρ φοβηθήσεται, θάνατος οἰχήσεται· ὄψει τοὺς οὐρανούς, ὦ γέρον, ὁ Θήβας μὴ βλέπων. ὢ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὢ φωτὸς ἀκηράτου. δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα· εἰ βούλει, καὶ σὺ μυοῦ, καὶ χορεύσεις μετ᾽ ἀγγέλων ἀμφὶ τὸν ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον καὶ μόνον ὄντως θεόν, συνυμνοῦντος ἡμῖν τοῦ θεοῦ λόγου. Dies sind Worte, die uns eine lebendige Beschreibung von den Erfahrungen des

[1] Vgl. dazu Verherrlichung, S. 61 ff.

Christen beim Mysterium und seinen Gefühlen dabei geben. Und hier können wir ja deutlich sehen, dass Clemens diese Geschehnisse analog den heidnischen Mysterien denkt; mehrmals betont er ja, dass auch wir, auch die Christen, heilige Weihen haben, wo es Christus ist, der als Licht sich offenbart, und den die Seinen »sehen« werden u. s. w. Und hier wird es m. E. auch deutlich, dass nicht von der Taufe oder gar vom Abendmahl die Rede sein kann; alles weist vielmehr darauf hin, dass wir hier mit Weihen zu tun haben, die zu den heidnischen Mysterien in engster Analogie stehen. Und die nur andeutende, und doch gehobene Sprache des Clemens ist uns ein Zeugnis dafür, dass er hier Geheimnisse berührt, die den Uneingeweihten verborgen sein müssen, aber derer jeder Christ teilhaftig werden konnte; und er ermahnt seine Leser, nicht zu zögern oder zu zaudern.

Auch hier steht deutlich das Hervorbrechen des Lichtes, das Kommen des Logos, im Zentrum. Heller als die Sonne wird seine Gestalt unter den Seinigen leuchten. Und wie real seine Gegenwart dargestellt wird, das zeigen uns Worte wie die, dass er selbst unter den Gläubigen als Mystagoge auftreten will, selber wird er sie »weihen«, »erleuchten«, und mit ihm werden sie so Gott lobsingen können. Wir können uns unschwer die Gefühle vorstellen, die die Gläubigen hier gehegt haben: Gott ist selber unter ihnen, sie »sehen« ihn von Angesicht zu Angesicht, und er selbst verrichtet unter ihnen Priesterdienst.[1]

Wahrscheinlich ist das farbenreiche, mit überschwellenden Worten Geschilderte Bild, das die Pistis Sophia eröffnet, mit Farben gemalt, die aus diesen Vorstellungen hergeholt sind. Hier hätten wir denn eine Konkrete, lebendige Beschreibung davon, wie die mehr volkliche Frömmigkeit sich die Ankunft des Gottes im Mysterium gedacht hat: »Die Jünger sassen aber bei einander, seiend in Furcht, und sie waren gar sehr aufgeregt

[1] Deutlich werden diese Vorstellungen z. B. bei Origenes für den christlichen Gottesdienst verwendet, vgl. z. B. Orig. in Isa. hom. V 2 (Migne 13, 235 B, 236 B): precemur, ut adventus eius etiam nunc fiat. Si enim non advenerit Jesus, ista videre non possumus. — Oft kehren diese Gedanken bezüglich des Abendmahls wieder; nur wenn Jesus ins Brot kommt, wird es sein Leib u. s. w., vgl. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends, Paderborn 1912, S. 77 f.

geworden . . . Während sie nun dieses sagten und gegen einander weinten, da taten sich die Himmel um die neunte Stunde des folgenden Tages auf, und sie sahen Jesus herabkommen, gar sehr leuchtend, und es war kein Mass für sein Licht, in welchem er sich befand.» Und in grosser Umständlichkeit wird dann sein Licht beschrieben, ja die Jünger rufen ihm betend zu: »O Herr, wenn Du es bist, so ziehe Deinen Lichtglanz an Dich, auf dass wir stehen können, sonst sind unsere Augen verdunkelt und wir sind aufgeregt und auch die ganze Welt ist aufgeregt infolge des grossen Lichtes, welches an Dir ist.[1] . . . Da sprach zu ihnen Jesus, der Barmherzige: Freuet euch und jubelt von dieser Stunde ab . . . Von heute nun ab werde ich mit euch in Offenheit vom Anfang der Wahrheit bis zu ihrer Vollendung reden, und ich werde mit euch von Angesicht zu Angesicht ohne Gleichnis reden.» Und so teilt er den Jüngern die grossen Geheimnisse mit. Der Text dürfte für sich selber sprechen. —

So geschieht es denn nur in Übereinstimmung mit derartigen Vorstellungen, wenn wir so oft in rituellen Texten der ältesten christlichen Literatur vom Licht und Erleuchten oder ähnlichen Vorstellungen hören. In dieser Weise sind die johanneischen Texte, die von Verherrlichung reden (Jh. 12: 27 ff.; 13: 31 ff.; 17: 1 ff.), zu erklären.[2] So auch die Darstellungen z. B. der apokryphen Apostelakten von Taufe und Abendmahl. Typisch ist z. B. der Bericht Act. Pt. c. Sim. 21 (68, 29 ff.): tu tange oculos earum, tu enim potens es, ut hæ uideant luminibus suis,

[1] Man sollte die Darstellung 3: 16 ff. durchlesen, um eine konkrete Vorstellung von dem zu erhalten, was nach Ansicht der Gläubigen im Mysterium geschah: »— kam hinter ihr eine grosse Lichtkraft heraus, gar sehr leuchtend, und es war kein Mass für das ihr anhaftende Licht. Denn sie kam aus dem Lichte der Lichter, und sie kam aus dem letzten Mysterium . . . Jene Lichtkraft aber kam herab über Jesus und umgab ihn ganz . . . und er hatte geleuchtet gar sehr, und es war kein Mass für das Licht, welches an ihm war . . . Es geschah nun, als jene Lichtkraft über Jesus herabgekommen war, dass sie ihn allmählich ganz umgab; da fuhr Jesus auf oder flog in die Höhe, indem er gar sehr leuchtend geworden war in einem unermesslichen Lichte», u. s. w.

[2] Dass diese Texte am leichtesten so zu verstehen sind, glaube ich in meinem mehrmals zitierten Aufsatz »der Verherrlichung im Johannesevangelium» wahrscheinlich gemacht zu haben. — Vgl. auch die frühchristlichen Darstellungen der Taufe Jesu z. B. im Ebioniterevangelium und Justin Dial. 88: 3.

so hören wir den Apostel beten, nachdem er den Gläubiggewordenen versprochen hat, dass sie, was sonst nicht geschaut oder gehört werden kann, schauen und hören werden. Und dann fährt die Erzählung fort: oratione autem facta ab omnibus, refulsit triclinium in quo erant tamquam cum scoruscat, sed talis qualis solet in nubibus esse. Sed nec tale lumen, quod est interdie, inenarrabilem, inuisibilem, quod enarrare nemo hominum possit, tale lumen, quod nos inluminauit usque adeo ut exentiaremur aboratione, proclamantes ad dominum et dicentes: '. . . hæc enim nec uidere nec subportare possumus'. iacentibus autem nobis solæ illæ uiduæ stabant, quæ erant ab oculis. lumen autem clarum quod nobis apparuit, introibit in oculis earum et fecit eas uidere.

Wie stark wir hier mit traditionellen Wendungen zu tun haben, zeigt ein altes, wahrscheinlich ägyptisches Evangelienfragment, das bei den Albigensern aufbewahrt worden ist, und wo es vom Erscheinen des Auferstandenen vor den Zwölf heisst: et cum, sicut dixit, Apostoli starent ita exspectando dictum prophetam per unum vesperialem, specie ignis dictus propheta venit, et de illo igne omnes fuerunt illuminati.[1]

Die Beschreibung ist ganz in Farben gehalten, die wir nach dem Vorigen erwarten würden, nur dass wir hier die volklich berichtende Kunst vor uns haben. Wir fühlen, wie selbstverständlich das Erscheinen des göttlichen Lichtes eben im Mysterium diesen Menschen war, wie wir auch hier hören, wie konkret die Sache vorgestellt worden ist: die menschlichen Augen vermögen nicht an sich das Licht zu ertragen, aber das Licht selber verteilt sich auf sie, und wenn sie so vom Licht Besitz gewonnen haben, »erleuchtet» worden sind, dann vermögen sie das Licht zu betrachten. Und wenn in jenem Bericht sie dann von Petrus ermahnt werden, zu erzählen, was sie sehen, dann finden wir, dass es ein Greis, oder ein Jüngling u. s. w. ist, Züge, die wohl an die Vorstellungen der s. g. Mithrasliturgie, auf die wir oben hinwiesen, erinnern könnten.

Und mit ähnlichen Farben wird dasselbe Bild in den Thomasakten gemalt. Im Gefängnis findet hier das Grosse statt,

---

[1] Für Näheres vgl. Badham and Conybear, Hibbert Journal 1913, und meine bald erscheinende Studie über den Sohn Gottes.

nachdem alle Lichter gelöscht sind, und nach dem Gebet des Apostels: σὺ οὖν ἐν φωτὶ τῆς φύσεως ὢν κατάλαμψον ἡμᾶς. καὶ ἐξαίφνης τὸ δεσμωτήριον ὅλον ἔλαμψεν ὡς ἡ ἡμέρα. πάντων δὲ τῶν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ καθευδόντων βαθεῖ ὕπνῳ μόνοι οἱ πεπιστευκότες τῷ κυρίῳ ἐγρηγορότες ἐτύγχανον (Act. Th. 153), und dieselben Vorstellungen herrschen Act. Th. 27: καὶ σφραγισθέντων αὐτῶν ὤφθη αὐτοῖς νεανίας λαμπάδα ἀνημμένην κατέχων; die folgenden Worte zeigen deutlich, wie stereotyp diese Züge beschrieben werden.

Fast überall sehen wir, dass das Erscheinen des Lichtes den Höhepunkt bildet, und dass sein Eintreten gewöhnlich nach dem Absingen des Hymnus oder Aussprechen der heiligen (oder magischen) Formeln eintrifft. Alle unsere Texte schliessen sich in dieser Hinsicht ausgezeichnet zu einem Bilde zusammen, das uns ein wenig von den geheimnisvollen Vorgängen und Gedanken der Mysterien offenbart.

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht erlaubt, auch ein Wort der Schrift λόγος ἀπόκρυφος (Corp. Herm. 13,20) zu erwähnen, weil hier die meisten dieser Züge so deutlich wiederkehren; ἐκ τοῦ σοῦ ὕμνου, heisst es hier, καὶ τῆς σῆς εὐλογίας ἐπιπεφώτισταί μου ὁ νοῦς. πλέον θέλω κἀγὼ πέμψαι ἐξ ἰδίας φρενὸς εὐλογίαν τῷ θεῷ . . . ἃ θεωρῶ λέγω σοι, γενάρχα τῆς γενεσιουργίας, Τάτ. Und dann wird Tat von Hermes ermahnt (22): τοῦτο μαθὼν παρ' ἐμοῦ τῆς ἀρετῆς σιγὴν ἐπάγγειλαι, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν . . . νοερῶς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον. Es ist mir wahrscheinlich, dass diese Worte nach den wohl liturgischen Darstellungen oder vielleicht Ritualen der Mysterien aufgebaut worden sind, ja dass man eigentlich nur in dieser Weise die ersten zitierten Worte verstehen kann.[1] So würde man m. E. mit nicht geringer Wahr-

[1] Dies gibt uns Gelegenheit, noch einmal die Ähnlichkeit zwischen liturgischen und Zaubergebräuchen festzustellen. Wie das Wirken des liturgischen Aktes durch die heiligen Worte (die später sog. Einsetzungsworte) zustande gebracht wird, so wird auch der Zauber erst durch die zauberkräftigen Formeln wirksam. So darf man nicht behaupten, dass der Hymnus hier für eine Zauberformel getreten ist (vgl. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906, S. 122, der sich so die Sache zu denken scheint), sondern es ist vielmehr wahrscheinlich, dass man hier nur dem liturgischen Gebrauche folgt. Zwar können die Liturgie und der Zauber uns manchmal

scheinlichkeit oft Spuren dieser Rituale in der religiösen Literatur der Zeit entdecken können, und zwar besonders in den magischen Papyri, die, wie wir schon konstatiert haben, sich nicht selten auf diesen Gedanken stützen.

2.

Wie stark konkret und lebendig die Gläubigen alles dies empfunden haben, scheint aus diesen verschiedenen Berichten unmittelbar hervorzugehen. Dieser Eindruck ist es wohl, der einige Forscher dazu veranlasst hat, alles dieses Reden von Licht und Erleuchtung als Wirkung künstlicher Lichteffekte bei den Geheimfeiern zu betrachten. Dass wirklich solche Effekte bei diesen Gottesdiensten vorgekommen sind, scheint ausser Zweifel zu stehen. Man kann sich dabei nicht nur auf direkte Worte z. B. eines Plutarchs, eines Dio Chrysostomus oder Jamblichus u. s. w. stützen, sondern auch auf das archäologische Material.[1] Dieses hat uns von verschiedenen Tempeln eine Reihe von Lampen gebracht, wir können auch andere Beobachtungen, z. B. in den Mithraeen, anführen, die uns zeigen, dass derartige Lichteffekte im Kulte eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben. Auch scheint es, alsob man eine Reihe von mehr oder wenig geistreichen Mitteln erfunden hatte, um derartige Wirkungen hervorbringen zu können. Dergleichen optischer Illusionen, welche mit flachen Spiegeln, wie sie bei den alten Ägyptern in Gebrauch waren, leicht zu bewirken waren, sollen sich die Thaumaturgen öfters bedient haben.[2] In dieser Hinsicht werden wir unwillkürlich an die »lebenden» Statuen der grossen ägyptischen Tempel,

ineinander überzugehen scheinen, aber das erlaubt uns nicht, sie mit einander zu vermengen. Dass die beiden nicht immer geschieden werden können, zeigen z. B. die gnostischen Schriften in Fülle, vgl. z. B. Jeû I, S. 266, 15 ff. (Berl. Ausg. von Carl Schmidt): »und es ist den Zwölf dieser Name, abgesehen von denen, die in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), ihnen Lichtkraft zu geben» oder Pistis Sophia (= P. S. ebendort) 31, 23: »Und mein Lobpreis (ὕμνος) möge, o Licht, dir gefallen wie ein hervorragendes Mysterium, das in die Thore des Lichtes einführt»; so oft in diesen Schriften, vgl. Index ὕμνος und ὑμνεύειν.

[1] Vgl de Jong, a. A. S. 313.

[2] Vgl. de Jong, a. A. S. 316 ff. und seine vielen Beispiele.

z. B. in Thebe, erinnert. Dass derartiges wirklich stattgefunden hat, scheint unzweifelhaft zu sein, aber dies als die Ursache der Vorstellungen anzusehen, ist wohl ebenso unwissenschaftlich, wie als der alte Grieche Kritias behauptet, dass die Priester und Staatsmänner die Götter erfunden hätten, um das Volk durch diese Vorstellungen besser in Gehorsam halten zu können. Die religiösen Vorstellungen lassen sich nicht in dieser Weise »erfinden»; wenn sie aber einmal da sind, können sie selbstverständlich oft in dieser Weise für die Frommen anschaulich gemacht werden, aber leider auch von Goeten und Betrügern verwendet werden, um dadurch den Massen zu imponieren.

Der Gebrauch von Lampen und Lichtern bei diesen Gottesdiensten kann aber kaum in diesen Vorstellungen seinen Ursprung haben. Wir können eigentlich nur feststellen, dass sie als alte Sitten überall verbreitet sind, und dass es auch liturgische Formeln gibt, die auf das Erscheinen des Lichtes Bezug nehmen. Wahrscheinlich haben wir es mit uralten Kultsitten der alten griechischen Mysterien zu tun. In diesen Gottesdiensten, die wahrscheinlich fast immer in der Nacht oder in Finsternis gespielt haben, hat das Licht, das Erleuchten der heiligen Szene, tiefe Eindrücke in die Gemüter der Gläubigen gesetzt. Auch für die spätere Zeit haben wir reichliche Zeugnisse dafür.

Für die kultischen Sitten der Mithrasgläubigen bietet z. B. Cumont eine glänzende Beschreibung: Lorsqu'après avoir traversé le parvis du temple, il descendait les degrés de la crypte, il apercevait devant lui, dans le sanctuaire brillament décoré et illuminé, l'image venérée du Mithra tauroctone dressée dans l'abside, puis les statues monstrueuses du Kronos leontocéphale, surchargées d'attributs et des symboles mystiques dont l'intelligence lui était encore fermée. Des deux côtés les assistants agenoillés sur des bancs de pierre priaient et se recuillaient dans le pénombre. Des lampes, rangées autour du cheur, jetaient une clarté plus vive sur les images des dieux et sur les officiants, qui, revêtus de costumes étranges, acceuillaient le nouveau converti. Des jeux de lumière inattendus, habilement ménagés, frappaient ses yeux et son esprit. L'émoi sacré dont il était saisi, prétait à des simulacres en réalité puérils des ap-

parences formidables ... il murmurait les formules opérantes et elles évoquaient devant son imagination égarée des apparitions divines. Dans son extase, il se croyait transporté hors des limites du monde, et, sorti de son ravissement, il repétait comme le myste d'Apulée: »J'ai abordé les limites du trépas, j'ai foulé le seuil de Proserpines etc.»[1] Ja wir wissen ja sogar, dass manche der Altarbilder zu drehen waren, so dass die Szenen plötzlich wechseln konnten u. s. w. Dass Lampen und Fackeln dabei so allgemein verwendet worden sind, hat wohl auch seinen Grund darin, dass die Mysterienfeiern so oft nächtliche Gottesdienste waren. Und dass man sich dabei nicht gescheut hat, auch die Lichteffekte mit in seinen Dienst zu nehmen, um dadurch, wie wir sagen würden, die Besucher psychologisch zu beeinflussen, scheint ausser Zweifel zu stehen. Aber alles dies war doch den Frommen Beiwerk, wenn es auch den Ungläubigen als Ursache der Lichtvisionen oder als das Einzige, was sie zu sehen vermochten, erschien. Wenn Firmicus von einem: »tunc lumen infertur» eben vor der grossen Heilsoffenbarung redet, so spricht vielleicht aus seinen Worten diese kritische Stimmung des Ungläubigen. Wahrscheinlich hätten sich die Frommen selber anders ausgedrückt, wie es die vielen Berichte, die oben zitiert worden sind, bestätigen können. Wäre nicht die Vorstellung von der Gottheit als Licht, seiner Erscheinung als Lichterscheinung schon da, nie hätte man das irdische Licht als Symbol seiner Anwesenheit begrüsst. Ja, wir wissen gar nicht, ob immer ein wirklicher Lichteffekt vorgekommen ist; es geschieht so selten, dass wir von einem solchen hören. Und das ist auch für unsere Schlüsse hier gleichgültig: diese kultischen Handlungen haben kaum die Vorstellung schaffen können, auch wenn sie ein bedeutungsvolles Moment für die Verbreitung und Erhaltung dieser Gedanken gewesen sein müssen.[2]

[1] Die Worte sind von Franz Cumont, in seinem grossen Mithrawerk, Textes et monuments rélatifs aux mystères de Mithra I, 322 ff., vgl. auch Dieterich, Mithrasliturgie, S. 85 ff.

[2] Der folgende Abschnitt wird dies sicher als unzweifelhaft dartun, da wir dort selten vom Kultus Spuren finden können.

3.

So ist dann die Wahrscheinlichkeit davon erwiesen worden, dass nicht selten das Hervorbrechen des »Lichtes» der Höhepunkt der Mysterien ist, auf den alles abzielt; und wenn die Gottheit kommt, wird sie von den Frommen mit einem χαῖρε φῶς begrüsst. Und wie stark alles dies rein religiös gedacht worden ist — was nicht psychologisch bedeutet, sondern das Konkret-Reale noch mehr hervorhebt, weil dadurch die dualistische Grundlage so klar zum Vorschein kommt — zeigt uns z. B. eine Vorstellung, wie die schon oben angeführte, dass die leiblichen Augen dies himmlische Licht nicht ertragen können, dass dazu eine ganz besondere, von Gott verliehene Gabe nötig ist. Wäre hier wirklich von einem rein physischen Lichte die Rede, die durch Lichteffekte zustande gebracht wäre, dann wären derartige Gedanken, die uns doch gar nicht vereinzelt in dieser Religiosität begegnen, unerklärlich. Sehr typisch sind z. B. die Worte Clem. Hom. XVII. 16: τὴν γὰρ ἄσαρκον ἰδέαν οὐ λέγω δύνασθαι πατρὸς ἢ υἱοῦ ἰδεῖν, διὰ τὸ μεγίστῳ φωτὶ καταυγάζεσθαι τοὺς θνητῶν ὀφθαλμούς. ὅθεν τὸ μὴ ὁραθῆναι τῷ εἰς σάρκα τετραμμένῳ ἀνθρώπῳ οὐ φθονοῦντός ἐστι θεοῦ, ἀλλ' ἐλεοῦντος. ὁ γὰρ ἰδὼν ζῆν οὐ δύναται (vgl. Act. Jh. 90 und oben oft). ἡ γὰρ ὑπερβολὴ τοῦ φωτὸς τὴν τοῦ ὁρῶντος ἐκλύει σάρκα, ἐκτὸς εἰ μὴ θεοῦ ἀπορρήτῳ δυνάμει ἡ σὰρξ εἰς φύσιν τραπῇ φωτός, ἵνα φῶς ἰδεῖν δυνηθῇ, ἢ ἡ τοῦ φωτὸς οὐσία εἰς σάρκα τραπῇ, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὁραθῆναι δυνηθῇ. Und darin entwickelt der Verfasser, wie nur der Sohn den Vater unverhüllt sehen kann; wenn aber die Rechtfertigen auferstehen, dann werden sie Engeln gleich sein, »dann werden sie sehen können». So hören wir auch, wie Plutarch de Is. et Os. 77 ganz denselben Gedanken entwickelt: nur wenn das Herz wie durch einen glänzenden Strahl vorbereitet ist, kann es das Vernünftige sehen.

Diese Gedanken sind ganz allgemein verbreitet; nicht jeder ist befähigt, Gott zu sehen, er muss zuerst von Gott selbst mit dieser Gabe begabt werden. Hier finden wir also eine tief religiöse Seite dieser Frömmigkeit: nicht der Mensch selber kann sein Heil erlangen. Zwar wird diese Vorstellung nicht selten durch andere beeinträchtigt: denn die Weihe soll ja dem Men-

schen diese Fähigkeit bringen, wodurch wir also noch einmal auf den Menschen und sein Tun und Lassen verwiesen werden. Aber in der Tiefe ruht doch immer diese religiöse Tendenz und bricht nicht selten ans Licht.

Auch Philo spricht in ähnlichen Wendungen von diesen Dingen (qu. deus sit. im. 78): ἢ νομίζεις ἄκρατον μὲν τὴν ἡλίου φλόγα μὴ δύνασθαι θεαθῆναι ... τὰς δὲ ἀγενήτους ἄρα δυνάμεις ἐκείνας, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσιν, ἀκράτους περινοῆσαι δύνασθαι; Dies ist wohl auch gemeint, wenn es Kore Kosmou (Stobæi Ecl. phys. ed. Wachsmuth S. 396,12 ff.) heisst: ἄθλιαι γὰρ κατεκρίθημεν καὶ τὸ βλέπειν ἡμῖν οὐκ ἀντικρὺς ἐχαρίσθη, ὅτι χωρὶς τοῦ φωτὸς ἡμῖν τὸ ὁρᾶν οὐκ ἐδόθη. πόροι τοίνυν καὶ οὐκέτι εἰσὶν ὀφθαλμοί.[1] So spricht auch Irenäus IV. 14. 1: sequi lumen, percipere est lumen. Qui autem in lumine sunt, non ipsi lumen illuminant, sed illuminantur et illustrantur ab eo: ipsi quidem ei nihil præstant, beneficium autem percipientes illuminantur a lumine. Es sind derartige Vorstellungen, die z. B. aus Act. Thomæ 74 reden, wenn es hier heisst: ὑμῖν λέγω τοῖς τοὺς ὀφθαλμοὺς καμμύουσιν τοῦ μὴ ὁρᾶν τὸ φῶς· οὐ γὰρ δύναται ἡ κακίστη φύσις μεταβληθῆναι εἰς τὸ ἀγαθόν.

Damit stimmt es auch, wenn, wie es nicht selten geschieht, die Behauptung uns begegnet, dass durch die Sünde diese Fähigkeit des Menschen, die göttlichen Kräfte zu empfangen, das »Licht» zu sehen, stark vermindert worden ist. So sagt Irenäus von den Ketzern (adv. hær. III: 24. 2): Quapropter et lumen, quod est a deo, non lucet eis, quoniam inhonoraverunt et spreverunt deum. Dagegen denen, die an ihm glauben, schenkt er diese Gnade (IV: 29. 1): his autem qui credunt ei, et sequuntur eum, pleniorem et majorem illuminationem mentis præstat. Hier wird also schon die rein religiöse Betrachtungsweise mit der mehr moralischen, der katholischen, vertauscht, wie es z. B. noch deutlicher IV: 39. 3 hervortritt, wo ausdrücklich betont wird, dass das Licht den Menschen gegeben wird nach ihrem eigenen Verdienst: keiner ist ganz desselben leer.[2]

[1] Vgl. unten S. 87 ff.; das Zitat oben stützt sich auf Orpheus; vgl. schon das Orphikerfragment 280; vgl. Dieterich Abraxas, S. 58 und Mithrasliturgie, S. 56 ff.

[2] Für Weiteres vgl. unten S. 90 ff.; vgl. auch Cumont, Astrology etc., S. 150.

So kann der Mensch nicht selber das Licht sehen, mit dem Göttlichen in Verbindung treten. Seine Natur ist an sich anderer Art als die der Götter. Hier tritt der dualistische Zug der hellenistischen Frömmigkeit deutlich zu Tage; der Unterschied geht zwischen Gott und Mensch, Geist und Natur. Er liegt also im Wesen des Menschen eingeschlossen. Bis in seine äussersten Konsequenzen wird dieser Gedanke von den Menschen empfunden; nur wenn man vom göttlichen Samen Teil erhalten hat, kann man mit ihm in Verbindung treten; dann aber hat man auch dem Leiblichen, dem Materiellen entsagt: *ταῦτα μὲν γὰρ δὴ διῃρημένα εἰς τὰ μεριστὰ καὶ τὰ ἔνυλα πρὸς τὰ ἔνυλα καὶ ὅλως τὰ ὁμοφυῆ πρὸς τὰ ὁμοφυῆ δύναταί τινα κοινωνίαν ἔχειν πρὸς ἄλληλα τοῦ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δ' ἐπ' ἄλλης ὄντα οὐσίας καὶ ὅσα παντελῶς ὑπεραίρει, φύσεσί τε καὶ δυνάμεσιν ἑτέραις χρῆται, ταῦτα οὐκ οἷά τέ ἐστιν ἢ ποιεῖν εἰς ἄλληλα ἢ δέχεσθαί τινα παρ' ἀλλήλων*, so sagt z. B. Jamblichus (de myst. 5: 4);[1] und diese Anschauung begegnet uns sehr oft. Daher ergeht auch, wie wir unten sehen werden, die Ermahnung zur Reinigung: wer des Göttlichen teilhaft werden will, er muss sich von allem Befleckenden, allem Hylischen reinigen.

So verweben sich diese doch teilweise verschiedenen Gedanken mit einander. Ohne göttliche Hilfe kann der Mensch nichts tun; und doch selber muss er arbeiten, um das Göttliche in sich zu vermehren, durch Weihen oder durch Askese, Enthaltsamkeit von Sünde, Affekten u. s. w. Wir finden hier dieselben Gedanken und dieselben Probleme lebendig, die wir bald als Streitfragen in der katholischen Kirche wiederfinden können, wenn sie auch noch nicht als Probleme empfunden werden. Irenäus schon hat diese Gedanken in vielerlei Weise, wie wir oben sahen; bei ihm kommt auch der moralische Gedanke mit hinein.

Dies Schwanken und Oszillieren zwischen den beiden Stellungen, von denen die eine alles dem Göttlichen, das in den

[1] Vgl. dafür unten S. 91; vgl. z. B. Clem. Al. Paid I: VI, 28,1 (Stählin I: 106, 22 ff.): *οὕτως καὶ οἱ βαπτιζόμενοι, τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν, ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος. κρᾶμα τοῦτο αὐγῆς ἀιδίου τὸ ἀΐδιον φῶς ἰδεῖν δυναμένης.*

Menschen eingepflanzt werden muss und seiner Natur eigentlich ganz fremd ist, zuschreibt, die andere dagegen etwas Göttliches in der Natur des Menschen immer sieht, das nur von ihm geläutert und vermehrt werden muss, ist für diese Art von Frömmigkeit gerade charakteristisch. Dadurch, dass der Unterschied zwischen Göttlichem und Irdischem eigentlich nur ein »physischer» ist, eine Art anderer »Natur», wird eigentlich auch das Göttliche ins Physische niedergezogen. Wir werden dies unten näher beleuchten können, wenn wir uns die mehr zentralen religiösen Gedanken nahezubringen versuchen werden. Aber schon hier ist es angezeigt, darauf hinzuweisen, weil wir sonst allzu leicht nur der Oberfläche unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Wir müssen verstehen, warum wir so oft nicht sagen können, ob wir es hier nur mit sozusagen rein »physischen» Vorstellungen zu tun haben, oder ob nicht auch religiöse Gedanken in ihnen zum Ausdruck kommen.

4.

Wir haben mehrmals davon gehört, dass das Hervorbrechen des Lichtes im Mysterium als die Ankunft der Gottheit begrüsst wird, und wenn auch dies Licht nicht mit den Augen des Leibes zu sehen ist, wirkt es doch verderbenbringend auf ihn. So kommt der »physische», ganz konkret gedachte Charakter des Lichtes nicht selten zum Vorschein, und unsere bisherige Darstellung hat das Ziel gehabt, dies sowohl für den Kultus als für die Frömmigkeit überhaupt festzustellen.

Aber haben wir bis jetzt mit dem Licht als etwas dem Menschen Äusseren, von ihm ganz Geschiedenen zu tun gehabt, so haben uns doch unsere letzten Bemerkungen vom Lichte als etwas zum Menschen Gehörigem, etwa einem Besitz, einer Ausstattung, einer neuen Natur des Frommen, in eine andere Richtung geführt, die wir jetzt näher verfolgen wollen.

Wir haben schon mehrmals darauf hingewiesen, wie es ein Hauptmerkmal dieser Frömmigkeit ist, dass der Mensch vergottet wird. Wie diese Vergottung stattfindet, davon finden wir, wie es ja nur zu erwarten ist, verschiedene Vorstellungen. Vielleicht die gewöhnlichste ist die, dass, wer Gott sieht, von ihm überwältigt wird, Teil von ihm erhält; wer das Licht sieht,

wird selber zu Licht. Corp. Herm. 4,11 hören wir: αὕτη οὖν σοι, ὦ Τάτ, κατὰ τὸ δυνατὸν ὑπογέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκών, ἣν ἀκριβῶς εἰ θεάσῃ καὶ νοήσεις τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς,... εὑρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν· μᾶλλον δὲ αὐτή σε ἡ εἰκὼν ὁδηγήσει. ἔχει γάρ τι ἴδιον ἡ θέα· τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει καὶ ἀνέλκει, καθάπερ φασὶν ἡ μαγνῆτις λίθος τὸν σίδηρον.

In dem Hymnus der Thomasakten 6 ff. hören wir ähnliche Gedanken. Besonders von den sieben παράνυμφοι: τὸν σκόπον καὶ τὸ θέαμα εἰς τὸν νυμφίον ἔχοντες, ἵνα διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσιν ... δοξάσουσι τὸν πατέρα τῶν ὅλων· οὗ τὸ φῶς τὸ γαῦρον ἐδέξαντο, καὶ ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θέᾳ τοῦ δεσπότου αὐτῶν. Besonders charakteristisch sind wohl die Worte im Schlussgebet des λόγος τέλειος § 2:[1] σωθέντες ὑπὸ σοῦ χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας ὅλον, χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ.... ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ φῶς μόνῃ τῇ νοήσει αἰσθητόν. Und die gleichen Gedanken sind es, die uns in der hermetischen Schrift κλείς begegnen, ja es ist fast, als ob die Schlussworte dieser beiden hermetischen Traktate identisch wären; δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι, ἐν σώματι ἀνθρώπου κειμένην, θεασαμένην τὸ τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος (10,6).

Wir moderne Menschen haben gern eine Tendenz, derartige Vorstellungen zu spiritualisieren oder in anderer Weise umzudeuten. Aber dies ist gewöhnlich der antiken Frömmigkeit fremd. Sie betrachtet die Religion und alles, was mit ihr zu tun hat, in viel konkreteren Farben als wir. So haben wir ja eben gehört, dass die da erleuchtet worden sind, auch das Licht empfangen haben, zu Licht also geworden sind. Und der schärfste Ausdruck dieses Gedankens dürfte es wohl sein, wenn wir hören, dass der Mensch durch die Epopsie vergöttlicht wird, Gott wird. Wie man sich dies gedacht hat, dafür hat Jamblichus einige Worte, die m. E. charakteristisch für diese ganze Denkweise sind: πείθεσθαι δὲ χρὴ τοῖς ἀπορρήτοις λόγοις, ὡς καὶ διὰ τῶν μακαρίων θεαμάτων ὕλη τις ἐκ θεῶν παραδίδοται· αὕτη δήπου συμφυής ἐστιν αὐτοῖς ἐκείνοις τοῖς διδοῦσιν (5,23). Ebenso bezeichnend sind seine Worte 1,12: ἐν γὰρ τῷ θεωρεῖν τὰ μακάρια θεάματα ἡ ψυχὴ ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται

[1] Zitiert nach Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, S. 113.

καὶ ἑτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ καὶ οὐδ᾽ ἄνθρωπος εἶναι ἡγεῖται, τό τε ὀρθῶς ἡγουμένη· πολλάκις δὲ καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀφεῖσα ζωὴν τὴν μακαριωτάτην τῶν θεῶν ἐνέργειαν ἀντηλλάξατο ... οὐ γὰρ τοὺς ἀπαθεῖς καὶ καθαροὺς (d. h. die Götter) εἰς τὸ παθητὸν καὶ ἀκάθαρτον ἡ τοιαύτη κλῆσις κατασπᾷ· τοὐναντίον δὲ τοὺς ἐμπαθεῖς γενομένους ἡμᾶς διὰ τὴν γένεσιν καθαροὺς καὶ ἀτρέπτους ἀπεργάζεται. Eine »Energie», eine Kraft wird also durch die »selige Schau» in den Mysten eingegossen, und diese verwandelt ihn vollständig, zieht ihn zu den Göttern empor (vgl. auch de myst. 2,4).

Man kann nun die Frage erheben: wie ist das Aufkommen dieser Vorstellungen zu erklären? Selbstverständlich können dabei viele Faktoren mitgewirkt haben, und es wäre vielleicht daher zu viel gesagt, wenn man meinte, sie ganz erklären zu können. Aber vielleicht lassen sich doch einige mitwirkende Faktoren feststellen. Wie wir mehrmals haben beobachten können, berührte sich die Auffassung von der Religion, auf die wir hier hingewiesen haben, eng mit den sog. primitiven Vorstellungen von ihr; das Göttliche ist ja als eine Art Kraft oder unsichtbarer Stoff gedacht, der die Menschen »erfüllt» u. s. w. Es ist eine Art Energie, deren man teilhaftig zu werden wünscht. Mit dieser primitiven Auffassung hängt aber auch aufs engste zusammen, dass, wer in irgend einer Weise mit dieser Kraft in Berührung tritt (durch körperliche Berührung und daher wohl auch durch Sehen), von ihr affiziert wird, ihrer teilhaftig wird.

Dazu kommt wohl noch ein anderer Umstand, der besonders hier, wo es sich um ein »Sehen» Gottes handelt, von gewisser Bedeutung zu sein scheint. Besonders ist es ja zu erwarten, dass bei derartigen Vorstellungen der Kultus, wie es so oft der Fall ist, eine bedeutende Rolle spielt. Ist nun die Wahrscheinlichkeit davon erbracht, dass die Epopsie des Lichtes, oder, wie es auch oft heisst, das Sehen Gottes — was nicht selten durch Lichteffekte oder Enthüllung des sonst verdeckten Bildes des Gottes noch mehr markiert wurde — der Höhepunkt der Gottesdienste der Mysterien gewesen ist, und dass der Adepte durch diese Weihen vergöttlicht wird, was wäre dann natürlicher, als dass nicht selten dies »Schauen Gottes» als die Ursache des

Vergöttlichtwerdens angesehen werden musste, wenn auch dies nach dem oben Gesagten nur sekundäre Ursache sein kann.

Dass dabei auch psychologische Faktoren eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben, scheint unzweifelhaft. Die Erregung in den heiligen Weihen bei den nächtlichen Versammlungen in Grotten u. ä. ist selbstverständlich nicht selten in ekstatische Vorgänge ausgemündet, wo der Myste im heiligen mystischen Schau die Gottheit zu sehen vermeinte. Wie wir schon oben bemerkt haben, ist dieser Religiosität ein sehr konkreter, realistischer Zug eigen, der sich auch hier äussert: die ekstatischen Erlebnisse sind als Beweise der Vergöttlichung angesehen, eben wie wir es oben von der Prophetie hörten. Derartiges ist überall in dieser Frömmigkeit heimisch, und bricht nicht selten hervor. Ja wir können hier wie so oft eben in diesen mehr völkischen Schichten der hellenistischen Religiosität feststellen, dass sie sich auf dem primitiven, allen Völkern der Erde gemeinsamen Boden religiöser Vorstellungen bewegt: wenn der Mensch von Gott besetzt worden ist, dann ist er »heilig», φωτισθείς, oder wie der Terminus lautet; ἔκστασις und ἐνθουσιασμός waren ja schon in der ältesten griechischen Frömmigkeit heimisch. —

Aber auch andere Vorstellungen werden benutzt, um die »Erleuchtung» des Adepten zu bezeichnen. Wir hören z. B. davon, dass in ihn Licht eingegossen wird u. s. w. Das war ja der Inhalt der Marcusformel: »lege in deine Braut den Samen des Lichtes nieder», betet ja Marcus hier. So ist für die Adepten des Simons der Höhepunkt der Mysterien die φωτὸς ἀγωγή und wir hören auch: μία δ᾽ἐστὶν ἐν αὐτῷ . . . εἴτινα μετουσίαν θείου φωτὸς κατὰ τὸ δυνατὸν μεταλάβοι.[1] Das ist auch nach Irenäus (IV: 20,2) das Ziel der Fleischwerdung Christi: Verbum caro factum est . . . ut in carne Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne eius rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine. Das ganze Kapitel ist bei Irenäus dieser Anschauungen voll (bes. 20,5 u. 6): homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quaemadmodum vult . . .

---

[1] Vgl. Amélineau, Essai sur le gnosticisme Egyptien, Paris 1887, S. 59 f.

spiritu quidem præparante hominem in filio Dei, filio autem adducente ad patrem, patre autem incorruptelam donante in æternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat deum. ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς, ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν· οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεόν, ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος. [vivificat autem eos claritas.] ζωῆς οὖν μεθέξουσιν οἱ ὁρῶντες θεόν. Und um nun die hellenistische Stimmung noch besser zu verdeutlichen, wollen wir noch einige Worte hinzufügen: ἡ δὲ ὕπαρξις τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς· μετοχὴ δὲ θεοῦ ἐστι τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ. —

Aber vielleicht fühlt sich nicht der Leser durch diese unsere letzten Beispiele überzeugt. Er meint möglicherweise, dass wir es ja hier nur mit einer bildlichen Sprache zu tun haben, ja er verweist vielleicht auf das γιγνώσκειν oder die ζωή unseres letzten Textes. Obgleich wir bald sehen werden, dass derartige Einwendungen verfehlt und nur ein Ausfluss des Bestrebens sind, das antike Denken in moderne Kategorien einzupressen, wollen wir doch vorläufig die Frage beiseite lassen, um auf unzweideutigere und daher für unsere Zwecke hier geeignetere Texte hinzuweisen, wo der »physische» Sinn sich in irgend einer Weise ohne Frage betätigt.

Am deutlichsten ist vielleicht die sog. Mithrasliturgie. Hier sehen wir, wie die Seele durch die Weihe zu Licht wird (vgl. oben), und als Licht wird sie so leicht, dass sie sich zum Himmel erhebt und dort die Götter und das Göttliche sehen kann (6,4): ἕλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα (dass πνεῦμα Atem bedeutet, wie Dieterich will, scheint nicht richtig; es bedeutet eher »Geist», das göttliche Element, das in den ἀκτίνες vorhanden ist, und das der Myste einatmen soll) τρὶς ἀνασπῶν ὃ δύνασαι καὶ ὄψει σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος ὥστε σε δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι. »Keines wirst du hören, weder Mensch noch Tier, aber auch sehen wirst du nichts von den Sterblichen auf Erden in jener Stunde, sondern lauter Unsterbliches wirst du schauen.» Und eben vorher haben wir vom Mysten gehört: »Erschauen soll ich heute mit den unsterblichen Augen, sterblich gezeugt aus sterblichem Mutterleibe, erhöht von grossmäch-

tiger Kraft und unvergänglicher Rechten, mit unsterblichem Geiste (ἀθανάτῳ πνεύματι) den unsterblichen Aion und Herrn der Feuerkronen, durch heilige Weihen geheiligt, da unter mir steht auf ein kleines rein die menschliche Seelenkraft, die ich wiedererlangen werde nach der gegenwärtigen und mich bedrängenden bittern Notwendigkeit (ἀνάγκη) . . . es ist mir nicht erreichbar als dem sterblich Geborenen mit dem goldenen Flammenglanz der unsterblichen Leuchte in die Höhe zu steigen. Stehe still, vergängliche Menschennatur, und sogleich lass mich los nach der unerbittlichen und niederdrückenden Bedürftigkeit.»[1]

Bei seiner Untersuchung dieses Textes ist Albrecht Dieterich zu dem Resultate gelangt, dass wir es mit Gedanken zu tun haben, die aus der stoisch-peripatetischen Popularphilosophie und Popularreligion stammten, und die einen typischen Vertreter z. B. in einem Poseidonios hatten. Dass es Gedanken waren, die überall in der hellenistischen Frömmigkeit verbreitet waren, werden wir bald sehen. Hier wollen wir nur beachten, dass die Seele durch die Weihe so »leicht» wird, dass sie zum Himmel aufsteigt. Und das Licht ist ja das Leichteste, was es gibt, leichter als das Feuer. Realer kann man sich die »Erleuchtung» nicht vorstellen.

Diese Anschauung spricht vielleicht noch deutlicher aus einigen hermetischen Worten (10,6). Ganz wie in unserem letzten Texte hören wir hier: οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι ὁ τοῦτο νοήσας, οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι, οὔτε τὸ σύνολον σῶμα κινῆσαι. πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαβόμενος ἀτρεμεῖ. περιλάμψαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει[2] ἀπὸ τοῦ σώματος, καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν θεοῦ μεταβάλλει. δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι, ἐν σώματι ἀνθρώπου κειμένην, θεασμένην τὸ τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος. Und im 4.

---

[1] ἀνάγκη steht also hier wie sonst oft εἱμαρμένη; die beiden wechseln auch im Kultus ab, und an beide haben wir Votiftafeln in Massen aus der hellenistischen Zeit; vgl. auch Mithasliturgie 8,20 ff.

[2] Vgl. zum Ausdruck Altchr. lit. Gebete aus Ägypten (Wobbermin, T. u. U. Bd 17. 3 b) 4,12: καὶ πάντας πρὸς ἑαυτὸν διὰ τῆς ἐπιδημίας τοῦ ἀγαπητοῦ σοῦ υἱοῦ ἕλκων (vgl. Joh. Ev. 12,32), vgl. auch 15,16.

Traktat begegnen uns dieselben Vorstellungen, wie wir sie schon oben zitiert haben (4,11): ἔχει γάρ τι ἴδιον ἡ θέα· τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει καὶ ἀνέλκει, καθάπερ φασὶν ἡ μαγνῆτις λίθος τὸν σίδηρον, wenn wir auch hier nichts von Licht oder Erleuchtung hören.

Durch das Wirken des Lichtes wird also der Mensch erleuchtet, in Licht verwandelt. Meistens vielleicht bezieht sich dies, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird, auf die Seele, aber nicht immer. Sie ist es, die den Leib verlässt, und zu den erleuchteten Plätzen im Himmel »aufsteigt», die dorthin zum Lichte »emporgezogen» wird. Wie stark derartige Gedanken in der zeitgenössischen Religiosität verbreitet waren, das können uns z. B. die stoischen Lehren von πῦρ = πνεῦμα verdeutlichen. Da wir aber hier mit einer mehr philosophischen, also auch reflektierten Form zu tun haben, wollen wir uns lieber den mehr populären Vorstellungen zuwenden, die wahrscheinlich als Hintergrund dieser philosophischen Spekulationen zu gelten haben,[1] die aber in intimster Kontakt mit der astrologischen Frömmigkeit der Zeit standen.

Davon schreibt der beste Kenner dieser Religiosität, Franz Cumont:[2] In the eyes of astrologers the human soul was an ingeneous essence, of the same nature as the celestial fires. The radiant sun continually caused particles of his resplendent orb to descend into the bodies which he called to life. Conversely, when death has dissolved the elements of which the human being is composed, and the soul has quitted the fleshly envelope in which it was imprisoned, the sun elates it again to himself. Just as his ardent heat causes all material substances to rise from the earth, so it draws to him again the invisible essence that dwells in us. He is the Ἀναγωγεύς, »he who brings up from below», who attracts the spirit out of the flesh that defiles it.

[1] Dieterich, Mithrasliturgie, nimmt das entgegengesetzte Verhältnis an, was jedoch unwahrscheinlicher erscheint. Dass die Stoiker die Lehre des Heraklits aufgenommen haben, liegt eben daran, dass sie dabei populären, wiet verbreiteten Gedanken folgen, die sie nun mehr »philosophisch» ausnützen und stützen wollen.

[2] Astrology etc., S. 189.

Dass wir hier stoische Gedanken tangieren, ist deutlich. Das Licht ist, wie wir schon oben gesehen haben, das leichteste aller Elemente, aber durch Vermengung mit dem Leibe und besonders durch die menschlichen Affekte und die Sünde wird es schwerer und kann sich nicht zum himmlischen Lichte erheben. Es muss zuerst von dieser Vereinigung mit der »Materie» befreit werden, gereinigt werden. Und hier setzen oft die asketischen Tendenzen der Zeit ein: durch die Askese wird der Mensch von der Leidenschaft frei, seine Seele dadurch der Vermengung mit dem Niedrigen, Leiblichen ledig, so dass sie zu ihrer wahren Heimat aufsteigen kann.

Hier wie so oft hat Jamblichus einen treffenden Ausdruck für diese Anschauung gegeben (2,7): τῆς δὲ ἀποκεκαθαρμένης (sc. ψυχῆς) πύριος ὁ τύπος βλέπεται καὶ ἄχραντον καὶ ἀμιγὲς τὸ πῦρ, τότε ἐγκαρδιαῖον αὐτῆς φῶς καὶ τὸ εἶδος καθαρὸν και ἑδραῖον ὁρᾶται, καὶ μετὰ τοῦ ἀναγωγοῦ ἡγεμόνος ἀκολουθεῖ τῇ ἀγαθῇ θελήσει χαίρουσα, καὶ αὐτὴ τὴν οἰκείαν ἑαυτῇ τάξιν ἐπὶ τῶν ἔργων ἐκφαίνουσα· ἡ δὲ κάτω νεύουσα δεσμῶν καὶ κολάσεων ἐπισύρεται σημεῖα, ὑλικῶν τε πνευμάτων βρίθει συστάσει, καὶ ταραχαῖς ὕλης ἀνωμάλοις κατέχεται, δαιμόνων τε γενεσιουργῶν ἐπιστασίας ὁρᾶται προστησαμένη πρὸ ἑαυτῆς. Auch von diesem Standpunkt aus wird also die »Reinigung» empfohlen.

Aber es gibt auch ein anderes Mittel, um dasselbe Resultat zu erreichen, ein Mittel, das in den religiösen Spekulationen dieser Zeit wahrscheinlich weit mehr aufgesucht und verwendet worden war. Und das waren die Weihen der Mysterien. Zwar gehen nicht selten die beiden Betrachtungsweisen in einander über; wirklich volkliche Religiosität kann sie selbstverständlich nicht auseinanderhalten. Die Askese hat oft ihren Platz auch in den Mysterien. Sie ist dabei ein vorbereitendes Moment, und wir können vielleicht behaupten, dass dabei die Gedanken eben in jenen Bahnen gewandert sind. Und doch ist dies nicht der für diese Frommen charakteristische Gedankengang. Sie sind in die Weihen eingegangen, um dadurch neue Kräfte, neue himmlische Potenzen zu bekommen. In der heiligen Zeremonie wird in sie das Licht eingepflanzt, oder es wird in ihnen vermehrt. Sie werden dadurch zu neuen Wesen gemacht, sie werden Lichtmenschen. Daher ist der Terminus φωτισμός bezeich-

nend. Daher ist ein Ausdruck wie Wiedergeburt so stark real empfunden, ja Apulejus erzählt uns ja, dass er jährlich diesen Tag als seinen 'dies natalis' feiert.

Wie stark real eine derartige Umwandlung gedacht ist, dafür haben wir die beredtesten Zeugen. Der Stolz und die Unberührtheit dieser »Vollendeten» zeigt sich fast überall, wo wir sie studieren können (bes. unter den sog. Gnostikern). Wenn sie sündigen, sind es nicht sie, die da Sünde tun, sondern nur ihre Leiber;[1] alle anderen Menschen sind der Macht der Sterne, der εἱμαρμένη unterworfen, sie aber nicht; in Bezug auf alle anderen treffen die Vorhersagungen der Astrologen, nicht aber in Bezug auf sie,[2] u. s. w.; wenigstens ist es nur ihr Leib, der noch unter dem Joch der »Notwendigkeit», der ἀνάγκη seufzt, ihr Geist ist frei oder wird sich wenigstens in den Weihen, vollends nach dem Scheiden von diesem sterblichen Leibe, frei zu seiner himmlischen Heimat emporschwingen.[3]

In Vereinigung mit den verschiedensten Vorstellungen im übrigen findet sich dieser Gedanke vom Aufsteigen der Seelen zu der leuchtenden Welt der Sterne, wo sie mit den strahlenden Göttern weilen, überall verbreitet in der Welt der römischen Kaiser.[4] Allmählich hat er alle anderen Vorstellungen vom Zustand der Menschen nach dem Tode verdrängt und durch diese astrologischen, von alten Chaldäern hergeholten Ideen ersetzt. Welch' ein ungeheuer Abstand besteht nicht zwischen diesen Gedanken und denen, die uns in der klassischen Zeit der Hellenen begegnet. Das düstere Reich der Unterwelt ist mit dem leuchtenden, strahlenden, heiteren Bilde des Sternenhimmels vertauscht.

[1] Vgl. z. B. Jamblichus, de myst. liber 5,4.

[2] Vgl. z. B. Exc. ex. Theod. 78, Jambl. de myst. lib. 8,7 u. a.

[3] Vgl. Jamblichus 8,6: δύο γὰρ ἔχει ψυχάς, ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος· καὶ ἡ μέν ἐστιν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ, μετέχουσα καὶ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, εἰς ἣν ἐπεισέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχή.· τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχὴ ταῖς περιόδοις συνακολουθεῖ τῶν κόσμων, ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παροῦσα τῆς γενεσιουργοῦ κυκλήσεως ὑπερέχει, καὶ κατ' αὐτὴν ἥ τε λύσις γίνεται τῆς εἱμαρμένης καὶ ἡ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς ἄνοδος, θεουργία τε ὅση πρὸς τὸ ἀγέννητον ἀνάγεται, κατὰ τὴν τοιαύτην ζωὴν ἀποτελεῖται; vgl. dazu die oben zitierten Worte aus der Mithrasliturgie.

[4] Vgl. Cumont, Astrology etc., S. 198.

Und in diesen Rahmen haben sich nun die an sich verschiedenartigsten Vorstellungen einfügen lassen: die höchsten philosophischen Ideale, wie z. B. schon bei Plato, wenn er schildert, wie die Seelen, frei von den drückenden Banden der Materie oder der hässlichen Affekte, nur für die Wunder des Himmels, die Harmonie der Sphären und ihre wunderbaren musikalischen Töne da leben, in Kontemplation über sie versunken sind; die grobsinnlichen Gedanken an das künftige Reich als ein stattliches Gastmahl, wo der Wein nie fehlen wird;[1] oder wie z. B. unter den Juden und Christen, wo die Seeligen als leuchtende Wesen gedacht sind, deren Herrlichkeit als unbeschreibbar und den menschlichen Augen verderbenbringend vorgestellt wird. —

Wie real wirklich diese Verwandlung des Mysten durch die Weihe aufgefasst wurde, dafür haben wir schon die verschiedensten Zeugnisse gehört; eines aber, das sich auf eine besonders konkrete Vorstellung bezieht, und das in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse ist, ist wohl, wenn wir, wie so oft, davon hören, dass die Eingeweihten leuchten, dass die »göttlichen» Menschen von Strahlenglanz umgeben sind, oder dass dies wenigstens von dem Haupte gelten soll. Besonders oft begegnen uns diese Vorstellungen in volklichen Dokumenten, wo man vom Strahlenglanz seiner Helden erzählt (vgl. z. B. Act. Phil. 126 [55,26], vgl. auch die anderen Versionen). Schon in der Apostelgeschichte wird Ähnliches von Stephanus erzählt (6,15): »sie blickten auf ihn und sahen, wie sein Antlitz dem Antlitz eines Engels glich»; vgl. dazu P. Lond. I p. 102: ἧκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές... καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώσεται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ. So erzählt uns auch Polycarp (Mart. 12,1) von den christlichen Märtyrern: θάρσους καὶ χαρᾶς ἐνεπίμπλατο, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ χάριτος ἐπληροῦτο u. s. w.,[2] und Ähnliches hören wir bei Eusebius: οἱ μὲν γὰρ ἱλαροὶ προῄεσαν, δόξης καὶ χάριτος πολλῆς ταῖς ὄψεσιν αὐτῶν συγκεκραμένης, ὥστε καὶ τὰ δεσμὰ κόσμον εὐπρεπῆ περικεῖσθαι αὐτοῖς, und dabei ist auch die Übersetzung des Rufinus zu beachten: illi

[1] Vgl. Cumont, Astrology etc., S. 201.

[2] Vgl. dazu meine Charis, S. 144 ff.

producebantur de suppliciis læti et divinum nescio quid in ipsis vultibus præferentes (h. e. V: 1,35). Act. Thomæ wird es (118) von dem Apostel Thomas erzählt: ὃν ἰδοῦσα ἐφοβήθη· ἐνόμισεν γὰρ αὐτὸν ἕνα τῶν ἀρχόντων εἶναι· φῶς γάρ τι πολὺ προηγεῖτο αὐτοῦ (vgl. 148 B); vielleicht hat etwas Ähnliches Apulejus im Auge, wenn er Metam. XI: 10 die Isisprozession so beschreibt: Tunc influunt turbae sacris divinis initiatae, viri feminæque omnis dignitatis et omnis aetatis, linteae vestis candore puro luminosi . . . vertice prænitentes: magnae religionis terrena sidera, aereis et argenteis immo vero aureis etiam sistris argutum tinnitum constrepentes. Es wäre unschwer, die Beispiele zu vermehren, aber das Gesagte dürfte genügen. Wir sehen, dass die Göttlichkeit dieser Menschen nicht selten zu einem deutlichen, auch den leiblichen Augen sichtbaren Ausdruck gekommen ist.

In dieser Linie liegt es auch, dass, besonders im Judentum, alle Engelerscheinungen als Lichterscheinungen gedacht werden, dass z. B. Jesus dem Paulus am Damascuswege im hellen Licht erschienen ist, u. s. w. (vgl. z. B. Act. Phil. 138).[1]

So ist es auch nicht überraschend, dass wir das Licht als einen Strahlenkranz um das Haupt des Gottes z. B. in den Mithræen antreffen; vgl. z. B. bei Cumont (Textes etc.) Figur n:is 73, 210, 213, 379, 380, 431, Monument 245, 246, 251. Apulejus beschreibt auch die Offenbarung der heiligen Göttin mit ähnlichen Zügen: corona multiformis variis floribus sublimen distrinxerat verticem: cuius media quidem super frontem plana rotunditas in modum speculi, vel immo argumentum lunae candidum lumen emicabat (Metam. XI: 3). Im Sinne dieser »Glorie» ist wohl nicht selten der Kranz oder die Krone in den Mysterien zu verstehen, wie wir z. B. besonders deutlich bei Apulejus bestätigen können, und wie es auch hoffentlich später noch deutlicher werden wird.

Ist nun diese Vorstellung Allgemeingut der hellenistischen Frömmigkeit, so kann es uns nicht wunder nehmen, dass wir überall in den Mysterien davon hören, dass die Eingeweihten und die Adepten weisse Kleider tragen. Wie Apulejus z. B. die Isisprozession beschreibt, haben wir eben gehört (XI: 10,

[1] Für Weiteres vgl. unten S. 141 ff.

vgl. 23). Noch deutlicher wird dieser Charakter des Neugeborenen als Lichtgott durch den Tracht des neueingeweihten Apulejus deutlich (vgl. Metam. XI: 25), wo die Schlussworte lauten: Hanc Olympiacam stolam sacrati nuncupant. At manu dextera gerebam flammis adultam facem, et caput decore corona cinxerat palmæ candidæ foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornato me et in vicem simulacri constituto, repente velis reductis in aspectum populus errabat. Und dann fügt er hinzu: Exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum (XI: 24). Auch Plutarch spricht davon, dass die sterbenden Isismysten immer in schwarz-weisse Kleider gekleidet sind, und er erklärt dies in folgender Weise: σύμβολόν ἐστι τοῦ τε τὸν λόγον εἶναι μετ' αὐτῶν (de Is. et Os. 3); gleich vorher heisst es: οὗτοι δέ εἰσιν οἱ τὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες, ὥσπερ ἐν κίστῃ, καὶ περιστέλλοντες τὰ μὲν μέλανα καὶ σκιώδη, τὰ δὲ φανερὰ καὶ λαμπρὰ τῆς περὶ θεῶν ὑποδηλοῦντα νοήσεως, οἷα καὶ περὶ τὴν ἐσθῆτα τὴν ἱερὰν ἀποφαίνεται. Sind die Kleider der Isismysten schwarz-weiss, so sind die der Osiriseingeweihten (die letzte Stufe, vgl. Apulejus) ἓν ἁπλοῦν τὸ φωτοειδές· ἄκρατον γὰρ ἡ ἀρχή, καὶ ἀμιγὲς τὸ πρῶτον καὶ νοητόν (de Is. et Os. 77).[1]

Aber es mag vielleicht schon zu viel erwähnt sein. Auf die meisten der hier angeführten Vorstellungen werden wir noch einmal zurückkommen. Ich habe aber dieses Kapitel voranschicken wollen, damit wir, ehe wir die folgende mehr allgemeine Darstellung beginnen, einen lebhaften Eindruck davon erhalten, welche ungeheure Rolle das Licht, rein äusserlich gedacht, in Kultus und Vorstellungswelt der Frommen gespielt haben muss. Hier ist es uns gewöhnlich nicht möglich gewesen, mit psychologisierenden Auslegungsversuchen das antike Denken zu modernisieren; und dies ist für uns moderne Menschen eine naheliegende Gefahr. Wir sind in die Tempeln oder Hütten der Mysteriengemeinden eingetreten, wir haben die drückende Finsternis empfunden, aber auch das Aufleuchten des Lichtes miterlebt. So haben wir denn die Anwesenheit der

[1] Für weitere Beispiele vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen, Göttingen 1894, S. 211 ff.

Gottheit geschaut; aber wer die Gottheit schaut, wird selber zu Gott, wird selber Licht. Das ist wahrscheinlich mehrmals den Frommen vorgehalten worden, und dem neugierigen Haufen wird der Neueingeweihte in der Tracht der Gottheit und mit der Sonnenkrone auf dem Haupte vorgewiesen und — von ihm angebetet.[1]

Und doch fragt sich jetzt nun wohl jeder Kenner der hellenistischen Religiosität: Aber alles dies ist wohl nur eine Aussenseite? Wo haben wir das Erkennen, die Gnosis, und alles dies, was wohl eigentlich für diese Frömmigkeit mehr charakteristisch ist? Wir werden aber bald sehen, dass der Unterschied zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen dem antiken Menschen gar nicht so gross ist wie uns, ja dass eine prinzipielle Grenze eigentlich gar nicht besteht, sondern dass die beiden in einander greifen, ja noch mehr, im Grunde eins sind. Aber dies wird eine Behandlung für sich in Anspruch nehmen.

[1] Vgl. auch Eus., praep. ev. III: 12: ἐν τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις... δᾳδοῦχος δὲ εἰς τὴν Ἡλίου (εἰκόνα ἐσκευάζεται).

II.

1.

Wer von den oben behandelten Vorstellungen zu einem Philo oder den hermetischen Schriften übergeht, um die mehr allgemeine Verwendung des Lichtes in diesen Texten zu studieren, kann bei einem oberflächlichen Blick sehr leicht zu dem Resultate kommen, dass wir es hier mit ganz anderen Vorstellungen und Gedanken zu tun haben, die in keinem Zusammenhang mit unseren ersten Beobachtungen zu stehen scheinen. Er wird vielleicht sehr bald glauben feststellen zu können, dass hier eine Bildsprache vorliegt, wo das Licht ein Symbol oder eine Bezeichnung für eine Reihe von verschiedenen sog. pneumatischen Begriffen ist, wie es besonders häufig in der Verbindung »Licht der Erkenntnis» (φῶς τῆς γνώσεως) vorkommt.

Wer ein wenig in diesen hellenistischen Texten heimisch ist, ist gewiss oft auf diese Zusammenstellung gestossen. Das Bild für die Gnosis ist immer das Licht und keine Wendung häufiger als τὸ τῆς γνώσεως φῶς, sagt z. B. Richard Reitzenstein, und dabei scheint er das Richtige getroffen zu haben, wenigstens in gewisser Hinsicht.

Die Beispiele sind so häufig, dass wir nur einige wenige charakteristische anführen wollen. Clemens Al., der uns so oft die Terminologie dieser Religiosität in einzigartiger Weise erschliesst, schreibt z. B. im 6. Kap. seines Paidagogos I: 25,1: ἐφωτίσθημεν γάρ· τὸ δὲ ἔστιν ἐπιγνῶναι τὸν θεόν oder 29,3 ff. ὥστε ἡ μὲν γνῶσις ἐν τῷ φωτίσματι, τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἡ ἀνάπαυσις, ὃ δὲ ἔσχατον νοεῖται ὀρεκτόν. καθάπερ οὖν τῇ πείρᾳ ἡ ἀπειρία καταλύεται καὶ τῷ πόρῳ ἡ ἀπορία, οὕτως ἀνάγκη τῷ φωτισμῷ ἐξαφα-

νίζεσθαι τὸ σκότος· ἡ ἄγνοια δὲ τὸ σκότος . . . φωτισμὸς ἄρα ἡ γνῶσίς ἐστιν, ὁ ἐξαφανίζων τὴν ἄγνοιαν καὶ τὸ διορατικὸν ἐντιθείς und 30,1 heisst es: ὅτι δὲ ἡ γνῶσις συνανατέλλει τῷ φωτίσματι περιαστράπτουσα τὸν νοῦν.

Damit man nicht glaube, dass wir es hier mit einem christlichen Sprachgebrauche zu tun haben, seien auch einige Sätze aus dem Corpus Hermeticum angeführt. In dem sog. heimlichen Lobgesang heisst es hier (13,18): αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ὑμνεῖτε τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν, συνᾴσατε τῷ θελήματί μου πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις. γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶν, χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ. C. H. 10,21 hören wir davon, wie der Nous des Menschen als Daimon in einem Feuerleibe (πύρινον σῶμα) fortlebt, die Unfrommen geisselnd, den Frommen helfend: εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς und 7,2 ergeht die Ermahnung: ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν . . . οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστὸς οὐδὲ λεκτὸς οὐδὲ ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, ἀλλα νῷ καὶ καρδίᾳ. πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα κτλ. Wenn wir derartiges z. B. mit den Worten Clemens' vergleichen, ist es sogleich ersichtlich, dass wir es hier mit allgemein hellenistischen Sprachgebrauche zu tun haben, wo φῶς und γνῶσις einerseits und σκότος und ἀγνοσία andererseits synonym mit einander sind, und Licht und Finsternis ohne weiteres für Kenntnis und Unkenntnis eintreten können. Nur in dieser Weise werden uns eine Reihe von Wendungen verständlich, z. B. die Worte Justins Dial. 7,3: εὔχου δέ σοι πρὸ πάντων φωτὸς ἀνοιχθῆναι πύλας·[1] οὐ γὰρ συνοπτὰ οὐδὲ συννοητὰ πᾶσίν ἐστιν, εἰ μὴ τῷ θεὸς δῷ συνιέναι καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ. Auch Plutarch de Is. et Os. 46 enthüllt uns dieselbe sprachliche Tatsache, wenn er von den »Göttern« der Persern sagt: τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ; und in den neuentdeckten sog. Oden Salomos, die uns in vortrefflicher Weise eine stark hellenistisch beeinflusste Frömmigkeit kennen lernen lassen, hören wir (12,3), in der »Lobrede auf das Wort« (λόγος), wie Harnack sie treffend

[1] Die πύλαι des Lichtes, des Lichtschatzes sind z. B. in den koptisch gnostischen Schriften oft zu belegen, vgl. Index in die Berliner Ausgabe.

bezeichnet hat: »Und er hat in mir gemehrt seine Erkenntnis, denn der Mund des Herrn ist das wahre Wort, und das Tor seines Lichtes» (zu diesem Ausdruck vgl. oben).[1]

Aber noch mit einem anderen, in der hellenistischen Frömmigkeit ausserordentlich gewöhnlichen Ausdruck wird das Licht ebenso eng zusammengestellt, nämlich mit νοῦς (Vernunft), das sehr oft in derselben Bedeutung wie Gnosis verwendet wird. *ὥσπερ γὰρ ἀνατείλας ἥλιος τὰ κρυπτόμενα νυκτὶ ἐμφανῶς ἐπιδείκνυται*, sagt Philo de post. Cai. 57, als er die Wirksamkeit des νοῦς beschreibt, *οὕτως ὁ νοῦς τὸ οἰκεῖον φῶς ἀποστέλλων πάντα καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ πράγματα τηλαυγῶς παρασκευάζει καταλαμβάνεσθαι.* C. H. 1,17. heisst es: ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν, ἐκ μὲν ζωῆς εἰς ψυχήν, ἐκ δὲ φωτὸς εἰς νοῦν (so auch Philo, de op. mundi 30, vgl. auch 55). Fügen wir noch dazu einige Beispiele aus Pistis Sophia, so scheint die Zusammenstellung von φῶς und νοῦς in hellenistischer Frömmigkeit ausser allem Zweifel zu stehen[2] (54,37): »Verwirrt ist das in mir befindliche Licht und meine Kraft und mein Verstand (νοῦς) . . . Mein Licht ist vermindert . . .», und 119,12 hören wir von Verstand (νοῦς) des Lichtes.

Ohne jede Schwierigkeit würden die Beispiele vervielfältigt werden können. Licht und Gnosis, oder was so oft mit ihr synonym ist, Nous, gehören für den antiken Menschen zusammen. Und wer nun die ungeheure Bedeutung des »Erkennens» für diese Frömmigkeit kennt, er kann damit auch verstehen, welch'

---

[1] Typisch ist z. B. das Schlussgebet in Asclepius 41: Tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuæ lumen consecuti; d. h. in das griechische Original zurückübersetzt etwa: *σῇ χάριτι* (Norden: διὰ σέ) τοσοῦτον τῆς σῆς γνώσεως *φῶς παρειλήφαμεν.* Reitzenstein hat die Worte des Schlussgebets in einem Zauberpapyrus wiedergefunden; die Anfangsworte waren aber, da sie ja auf das, was zuvor berichtet war, zurückgingen, nicht für den Zauberer verwendbar, und sind daher verändert: ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ φῶς ἁπάσης γνώσεως (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, S. 397 ff.); auch in der späteren liturgischen Sprache der christlichen Kirche begegnet uns oft diese Sprache, z. B. Mon. eccl. lit. 2492: ἐφώτισας ἡμᾶς φῶς γνώσεως (ed. Cabrol et Leclerque, Paris 1904).

[2] Vgl. Joh. Lindblom, Das ewige Leben, Uppsala und Leipzig 1914, S. 89: »Das Licht ist gewissermassen die Materialisation der Vernunft». So redet er auch von »Lichtsubstanz», bestreitet die Berechtigung der Psychologisierung u. s. w.

eine dominierende Rolle auch das Licht hier spielen wird. Zwar ist es wahr, dass die Gnosis nicht immer und nicht notwendig als Licht gedacht wird, besonders da es ja so oft klar ist, dass man gar nicht Ursache gehabt hat, über eine derartige Wirkung oder Natur derselben zu reflektieren, aber die Zusammenstellung ist so allgemein verbreitet und so oft als selbstverständlich vorausgesetzt, dass man nicht zu zögern braucht, sie als die typische zu bezeichnen.

Nun könnte man vielleicht meinen, dass eine derartige Zusammenstellung gar nichts Besonderes sei, sondern dass wir es hier mit einer den meisten Sprachen gemeinsamen metonymen Verwendung von Licht zu tun hätten. Von Licht und Erleuchtung redet man ja fast in allen unseren modernen Sprachen eben in einem derartigen Sinne. Aber wer das meint, hat nicht seine Bedeutung in der religiösen Sprache der hellenistischen Welt verstanden. Wir haben es hier — wenigstens ursprünglich — nicht mit einer Bildsprache zu tun, sondern mit ganz anderen, real und konkret empfundenen Wirklichkeiten.

Schon die Beobachtung, die wir doch immer im Gedächtnis behalten müssen, dass Gnosis und Nous nicht philosophische Termini sind, sondern in einem religiösen Sinne hier verwendet werden,[1] sollte zur Vorsicht mahnen können. So ist denn schon deshalb die Analogie mit unseren Sprachen verfehlt. Aber noch deutlicher wird dies uns dadurch werden, dass das Licht in dieselbe Verbindung auch mit einer Reihe anderer, typisch hellenistischer Begriffe getreten ist, die alle zu demselben Bereich gehören, die alle »pneumatisch» sind, und die für die religiösen Vorstellungen der Zeit typisch sind.

Dass der Geist Licht ist und erleuchtet, kommt mehrmals zum Vorschein: So haben wir bei Zosimos eine Koordinierung von *πνευματικός* und *φωτεινός*, bei ihm hören wir auch von *φωτεινὰ πνεύματα*, wovon wir mehr unten zu reden haben werden.[2]

[1] Vgl. dazu, was Reitzenstein besonders für die hellenistischen Mysterienreligionen mehrmals ausgeführt hat; vgl. auch unten S. 162 ff. und Bousset, Kyrios Christos, S. XII.

[2] Für die christliche liturgische Sprache vgl. Altchr. lit. Texte aus Äg. 4,15: *δὸς ἡμῖν πνεῦμα φωτός, ἵνα γνῶμεν σὲ τὸν ἀληθινόν* . . ., vgl. auch die ganze Ausführung Jamblichus, de myst. liber 2,8: *καὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι οἱ θεω-*

In rabbinischen Kreisen spricht man vom Geist als dem Licht der Lichter, in Analogie mit dem Licht, das beim Niedersteigen des Moses vom Sinai von seinem Gesichte geleuchtet haben soll. In der Apostelgeschichte wird die Niederkunft des Geistes beim ersten Pfingstfeste der ersten christlichen Gemeinde so geschildert: «und es kamen Zungen wie von Feuer und setzten sich auf einen jeden von ihnen, und sie wurden alle erfüllt vom heiligen Geist». In derselben Weise erzählt auch das Ebioniter-evangelium von der Taufe Jesu, wo zu der synoptischen Darstellung hinzugefügt wird: καὶ εὐθὺς περιέλαμψεν τὸν τόπον φῶς μέγα. ὃν ἰδὼν (φησὶν) ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, κύριε; Die Worte knüpfen ja an die Niederkunft des Geistes auf Jesus an und zeigen uns daher, dass der Geist eine Lichterscheinung mit sich bringt. Dass wir uns hier auf demselben Gebiet wie oben befinden, als wir vom Erscheinen des Lichtes in den Mysterien sprachen, ist unzweifelhaft: die Taufszene scheint hier noch einen Zug mehr als in der synoptischen Darstellung von dem wohl in diesen Kreisen geübten christlichen Taufmysterium bekommen zu haben.

Auch die nicht selten vorkommende Zusammenstellung von φῶς, ζωή und πνεῦμα spricht dafür, dass sie alle in irgend einer Weise für den antiken Menschen verwandt sind und zusammengehören. Unter den heiligen und, wie es scheint, liturgischen Formeln für die höchsten Mysterien, die Irenäus in I: 21 erwähnt, und die bei der heiligen »Hochzeit» verwendet werden, finden sich auch diese Worte (3): ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν τοῦ πατρὸς ἐπικαλοῦμαι φῶς ὀνομαζόμενον καὶ πνεῦμα ἀγαθὸν καὶ ζωή· ὅτι ἐν σώματι ἐβασίλευσας. ἄλλοι δὲ πάλιν τὴν λύτρωσιν ἐπιλέγουσιν οὕτως· τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος καὶ κυριότητος καὶ ἀληθείας, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐν ταῖς ζωαῖς τοῦ φωτὸς τοῦ Χριστοῦ, Χριστοῦ ζῶντος διὰ πνεύματος ἁγίου, εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν. Wir werden hier unmittelbar an das erinnert, was wir

ροὶ τοῦ θείου πυρὸς οὐ δυνάμενοι διὰ τὴν λεπτότητα τοῦ θείου πυρὸς ἀναπνεῖν ὀλιγοδρανοῦσιν, ὡς ἰδεῖν φαίνονται, καὶ τοῦ συμφύτου πνεύματος ἀποκλείονται, wo also die letzten Worte zeigen, dass τὸ θεῖον πῦρ auch als πνεῦμα vorgestellt wird, wenn es auch nicht von der Natur des Menschen, sondern göttlicher Art ist. — Zu beachten ist auch, dass hier πῦρ mit φῶς synonym steht, was nicht selten der Fall ist. Aber oft steht es auch als Gegensatz zum Lichte, als das irdische Element, dem Lichte als dem himmlischen entgegengesetzt.

oben vom Lichte in den Mysterien gehört haben. Hier aber wird das Licht mit πνεῦμα und ζωή zusammengestellt, das ist es, was man vom Mysterium erwartet, das ist es, was die Erlösung (λύτρωσις) vollbringt. Diese drei werden, wie es scheint, in der Weihe angerufen, ihrer hofft man teilhaftig zu werden. Aber obgleich sie hier nebeneinander genannt werden, gehören sie für den Frommen alle zusammen, es sind verschiedene Seiten eines und desselben Gedankens, die dadurch zum Ausdruck gebracht werden.

Und an dieselben Vorstellungen erinnern uns einige Worte in dem Heimlichen Lobgesang (C. H. 13,19): τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν σῶζε ζωή, φώτιζε φῶς, πνευμά⟨τιζε⟩ θεέ. So zeigt es sich denn, dass φῶς wirklich ein mit πνεῦμα verwandter Begriff ist,[1] was sich auch dadurch bestätigen lässt, dass wir ja hier an die oben erwähnten Vorstellungen erinnert werden, wo das Licht im Mysterium die Anwesenheit der Gottheit repräsentierte.

Noch öfter findet sich die Zusammenstellung von φῶς und ζωή allein. In dem oben zitierten sog. Heimlichen Lobgesang heisst es z. B. (13,18): ζωὴ καὶ φῶς, ἀφ' ὑμῶν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία· εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεων, εὐχαριστῶ σοι, θεέ, δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου. ὁ σὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν. Hier wechseln also mit einander ab Leben und Licht, die göttlichen Kräfte und Energien, der Logos u. s. w. Wir können deutlich fühlen, wie sie den Frommen synonyme Vorstellungen repräsentieren, und wie es das göttliche Element im Menschen ist, das mit ihnen bezeichnet wird.

In derselben Gedankenwelt befinden wir uns im Schlussgebet des Poimandres, auch dies ein typischer Hymnus der »philosophisch» erzogenen hellenistischen Frömmigkeit. Besonders scheint dies bei der Formulierung der Fall zu sein, die uns nur durch einen christlichen Papyrus aufbewahrt worden ist. In den altchristlichen Texten, die von der Generalverwaltung der kgl. Museen zu Berlin herausgegeben worden sind, findet sich auch unter den sog. altchristlichen Gebeten ein Papyrus, der auch eben dieses Gebet, allerdings mit einer christlichen

[1] Vgl. auch P. S. 55,34: Mein Herr, Dein Geist (πνεῦμα) hat mich bewegt, und Dein Licht ernüchtert (νήφειν) mich ...

Schlussdoxologie versehen, enthält. Da die Schrift des Papyrus mit hoher Wahrscheinlichkeit noch dem 3. Jahrhundert n. Chr. zugewiesen werden muss, haben wir hier einen ausgezeichneten Beweis dafür, wie früh heidnische Gebete in die christliche Liturgie wenigstens gewisser kirchlicher Kreise eingedrungen sind. Denn eine entgegengesetzte Annahme, schon an sich wenig glaubhaft, hier jedoch schon wegen der Gestalt des Textes noch unwahrscheinlicher, ist hier kaum möglich.[1] Auch für die Datierung der hermetischen Schriften dürfte der Papyrus einen sicheren terminus ante quem darbieten.

Der Anfang des Gebetes lautet hier: ἅγιος ὁ θεός, ὁ ὑποδείξας μοι ἀπὸ τοῦ Νοὸς (st. νιος) ζωὴν καὶ φῶς, ἅγιος ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων, und so läuft das Gebet ganz in der schon früher uns bekannten Form fort. Dass diese Anfangsworte wirklich ursprünglich sind, scheint ausser Zweifel zu stehen: Gott wird gepriesen, weil er durch seinen νοῦς (man beachte, wie unbestimmt der Ausdruck ist, es scheint kaum möglich zu sein, sich darüber zu äussern, ob νοῦς als Hypostase oder Person oder ganz unpersönlich gedacht ist) uns Leben und Licht vermittelt (eigentlich gezeigt) hat. Und an diese Anfangsworte schliessen sich ausgezeichnet die Schlussworte an: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς καθ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ ⟨πλήρωσον με⟩ τῆς χάριτος ταύτης, ⟨ἵνα⟩ φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ ⟨μὲν⟩ ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ (vgl. Or. Sib. II: 316). εὐλόγετος εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

Es ist hier wie immer in der Geschichte der Religion: die Gebete der Frommen erschliessen uns am besten das Wesen ihrer Frömmigkeit. Wie verschieden auch z. B. die Gebetsformeln, die uns Irenäus mitteilt, von diesen letzten sind, denselben Hauptzug der Religiosität enthüllen sie uns doch: der Mensch sucht durch seine Religion die religiösen Kräfte an sich zu ziehen, seien sie nun mehr magisch oder mehr religiös gedacht. Wir sind noch in derselben Welt, wo wir eben oben davon gehört haben, dass der Zauberer durch die mächtigen

[1] Vgl. Reitzenstein in Göttinger Nachrichten 1910, S. 325 ff.; vgl. auch Schermann, a. A., S. 203 f.

Zauberformeln das Licht, die göttliche Kraft,[1] für sich zu erwerben sucht, auch wenn hier ein viel innigerer, viel mehr religiöser Ton herrscht; besonders die irenäischen Formeln streifen nahe daran.

Und das scheint etwas der ganzen hellenistischen Frömmigkeit Charakteristisches zu sein: der Mensch soll durch die Religion, durch Weihe und Mysterien göttliche Kraft erwerben, um dadurch vergöttlicht zu werden, Gott zu sein. Daher haben die Göttergestalten so viel von ihrer Bedeutung eingebüsst, daher hören wir hier so selten den Gott selbst angerufen; der Vermittler der göttlichen Kraft hat seinen Platz eingenommen. Der Mysterien»vater» und Hierophant, der θεῖος ἄνθρωπος ist an seine Stelle getreten. Er ist es, der von den Gläubigen mit heiliger Scheu betrachtet wird, der den unter den Menschen lebenden Gott repräsentiert.

Aber das hat auch die Folge mit sich gebracht, dass ein wirklich persönliches Verhältnis zwischen dem Menschen und der Gottheit nicht eigentlich bestehen kann. Man geht von dem einen Mysterium zum anderen, von der einen Weihe zur anderen, um der göttlichen Kraft teilhaftig zu werden, und zwar so viel als möglich. Zwar wird es wohl von allen Mysterien behauptet, dass eben sie die höchsten Weihen geben könnten (Apulejus, der Isisgläubige, behauptet dies ausdrücklich von den Weihen der heiligen ägyptischen Göttin), zwar sehen wir hochstehende Geister wie einen Julian mit persönlich geprägter Ehrerbietung dem Mithra, dem Sol invictus, sich nähern, aber das kann nicht den allgemeinen Charakter der Zeit verschieben: sie sucht die göttliche Kraft überall, wo sie sie zu finden glaubt.

Wie stark diese Gedanken den Geist der hellenistischen Welt beherrschten, das zeigen z. B. die vielen verschiedenen Namen, die verwendet worden sind, um diese göttliche Kraft, dieses Fluidum der Göttlichkeit zu bezeichnen. Von verschiedenen Gebieten sind sie hergeholt, oft lassen sie verschiedene Seiten hervortreten, aber im Hintergrunde liegt doch immer der Gedanke an jene göttliche Kraft, die die Menschen vergottet.

[1] Vgl. Lindblom, a. A. S. 91: Das göttliche Leben ist eine Art von Energie ... es ist als eine von Energie erfüllte Substantialität gedacht ... Aus der Substantialität des Lichtes folgt auch die Substantialität des Lebens.

Gnosis, Logos, Nous, Geist, Weisheit u. s. w., um nur einige der gewöhnlichsten zu nennen, gehören hierher, aber auch die von uns zuletzt behandelten, Licht und Leben.

Eine derartige Beobachtung erschliesst uns einen der charakteristischsten Züge der hellenistischen Frömmigkeit, ihr synkretistisches Wesen. Viele von diesen Termini und Gedanken sind nicht in der alten griechischen Frömmigkeit heimisch, sie sind aus dem fernen Osten, aus den barbarischen Ländern in sie eingewandert und haben jetzt dort Heimatsrecht gewonnen. Viele von den alten griechischen Gedanken sind zwar geblieben, aber in das alte Wort ist ein neuer Inhalt gegossen; der die ganze hellenistische Frömmigkeit beherrschende Gedanke an die göttliche »Kraft», ein Gedanke, der den alten Hellenen gar fremd war, hat jetzt auch ihnen ihr Gepräge aufgedrückt.

Und von allen diesen Vorstellungen und mit ihnen synonym wird jetzt das Licht verwendet. Was wir hier ausgeführt haben, sollte nur dazu dienen, den nötigen Hintergrund für diese Gedanken darzustellen. Wir können uns jetzt kürzer fassen, und nur die Beweise für diese unsere These liefern.

Licht und Leben gehören zusammen z. B. C. H. 13, 9, wo die Wiedergeburt so beschrieben wird: *φθόνος γὰρ ἀφ' ἡμῶν ἀπέστη, τῇ δὲ ἀληθείᾳ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπεγένετο ἅμα ζωῇ καὶ φωτὶ καὶ οὐκ ἔτι ἐπῆλθεν οὐδεμία τοῦ σκότους τιμωρία.* Act. Thomæ 12 hören wir von *τὸν νυμφῶνα ἐκεῖνον, τὸν τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρη* (sic) (vgl. auch P. Par. Z. 540 ff.). Auch auf die Zusammenstellung von Licht und Leben im Johannesevangelium kann in diesem Zusammenhang hingewiesen werden, wie auch auf die schon früh vorkommenden, kreuzformig geschriebenen Zeichen für Christus: *φῶς* und *ζωή*.

Fügen wir nun noch einige Beispiele aus späteren Zeugnissen hinzu, so wird die Richtigkeit unserer These noch mehr einleuchtend; so heisst es z. B. Unb. altgn. W. 361, 16: »Gott, Du alleiniges Licht und Leben»; und lesen wir dann die Gebetsworte, die darauf folgen, so weht ein Hauch der antiken Frömmigkeit uns entgegen: »erhöre uns und sende uns körperlose Geister, damit sie mit uns wohnen und uns über das, was Du uns verheissen, belehren und in uns wohnen», u. s. w. Oder hören wir die Gebetsworte des ersten Jeûbuches (258, 28 ff.):

»Herr Jesus . . . die, welche seine Weisheit (σοφία) und seine Gestalt, in der er leuchtete, gefunden haben, — o Licht, das in dem Lichte, das unsere Herzen erleuchtet hat, bis wir das Licht des Lebens empfingen, — o wahres Wort (λόγος)» u. s. w. (vgl. die Zusammenstellungen Ir. I: 9, 3 λόγος, μονογενής, ζωή, φῶς, σωτήρ u. s. w. oder Unb. altgn. W. 352, 32: Licht, Leben, ἀνάστασις, ἀγάπη, ἐλπίς, πίστις, σοφία, γνῶσις, ἀλήθεια, εἰρήνη u. s. w., Licht, Leben, Gnade, Unb. altgn. W. 344, 12);[1] Pistis Sophia 103, 20: das Licht deines Antlitzes ist mir unzerstörbares Leben geworden; 103: 16 hören wir von »Lebenslicht».[2]

Dass wir uns hier in den oben gezeichneten Bahnen noch befinden, ist wohl unzweifelhaft, auch wenn die Tendenzen, die dort in ihrem Anfang waren, noch weiter entwickelt zu sein scheinen. Und doch muss vor allzu grosser Verallgemeinerung gewarnt werden. Denn obgleich Licht und Leben in den oben gegebenen Beispielen wenigstens in gewisser Hinsicht synonym zu sein scheinen, ist dies doch nicht immer der Fall. Es gibt auch Wendungen, wo eher ein Gegensatz zu konstatieren ist, und so besonders in der hermetischen Literatur. Gott ist Leben und Licht, aber das Licht als das männliche, das Leben als das

---

[1] Derartige Zusammenstellungen geben uns oft einen guten Einblick in die Bedeutungen, in denen die verschiedenen Wörter in der Sprache der Frömmigkeit verwendet werden; sie zeigen uns besonders, wie vage und unbestimmt sie oft benutzt werden, denn es ist selten möglich, aus den verschiedenen Wörtern einen einigermassen empfundenen Sinnesunterschied herauszulesen; für weitere Beispiele vgl. Altchr. lit. Texte aus Äg. 4, 10: σὺ εἶ ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ πηγὴ τοῦ φωτός, ἡ πηγὴ πάσης χάριτος καὶ ἀληθείας; vgl. auch Suidas' Lexicon: ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ, καὶ ἦν ἀεὶ νοῦς νοὸς φωτεινός. καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἡ τούτου ἑνότης· καὶ πνεῦμα πάντα περιέχον; vgl. die Variante: ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ὢν ἀεὶ τῷ ἑαυτοῦ νοΐ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει; vgl. ferner Cumont, Recherches sur le Manicheism, S. 35, wo das Licht u. a. im Zusammenhang mit folgenden Hypostasen genannt wird: Royauté, Sagesse, Victoire, Persuasion, Pureté, Verité, Foi, Patience, Droiture, Bonté, Justice, Lumière. — Derartige vage und nur nebelhaft empfundene Zusammenstellungen, die nur in ihrer Gesamtheit einem gewissen Gefühl oder Gedanken als Ausdruck dienen, scheinen der Sprache der hellenistischen Frömmigkeit eigentümlich zu sein.

[2] Vgl. auch Mon. eccl. lit. 2481: νικήσαντι τὸν θάνατον, φωτίσαντι δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν; vgl. 4077.

weibliche Prinzip.[1] Dann bedeutet Leben, was sonst oft κίνησις heisst. ὥσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος χωρὶς ζωῆς οὐ δύναται ζῆν, οὕτως οὐδὲ ὁ θεὸς δύναται ζῆν μὴ ποιῶν τὸ ἀγαθόν. τοῦτο γὰρ ὥσπερ ζωὴ καὶ ὥσπερ κίνησίς ἐστι τοῦ θεοῦ, κινεῖν τὰ πάντα καὶ ζωοποιεῖν (C. H. 11, 17, vgl. 14, 10). Das ist in dieser Literatur die gewöhnlichste Verwendung von Leben. So wird denn Leben dem physischen Leben, dem Prinzip der Bewegung, gleichgesetzt, Licht dem 'geistlichen' Leben, dem 'göttlichen' Prinzip in Gott und Menschen (vgl. C. H. 1, 12). ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν, ἐκ μὲν ζωῆς εἰς ψυχήν, ἐκ δὲ φωτὸς εἰς νοῦν (C. H. 1, 17, vgl. auch 1, 21, 32; 13, 12 und vielleicht auch 13, 18, 19; vgl. für ζωή C. H. 12, 21, 11, 13, 14; 12, 15, 16 und überhaupt die Darstellung in C. H. von Leben, Bewegung und Schöpfung). Vielleicht haben wir im Johannesevangelium 1, 4 diese Bedeutung vom Leben, die jedoch freilich sogleich (mit dem 'Licht') ins Religiöse gewendet wird.

Aber obgleich so bisweilen Licht und Leben (= κίνησις) in Gegensatz zu einander stehen, hebt das nicht unsere so oft gemachte Beobachtung auf, dass das Licht auch in dem oben festgestellten religiösen Sinne eine 'physische' Seite hat, dass es 'vergöttlicht' und also auch unvergänglich macht.[2] So ist in gnostischer Literatur sehr oft eben diese physische Seite des Lichtes stark hervorgehoben worden, Licht wird mit Kraft gleichgesetzt oder sogar statt dieses Wortes gebraucht. So sagt Pistis Sophia 57, 32: Ich bin deine Kraft und dein Licht (vgl. auch Unb. altgn. W. 356, 23 P. S. 245, 39 ff.), oft hören wir von Lichtkraft (Jeû I: 267, 13, vgl. auch P S. 31, 28; 35, 5; 54, 37), was alles für die konkrete Auffassung des antiken Menschen sehr charakteristisch ist.

So ist es denn ein typisch hellenistischer Gedanke, wenn es Sap. Sal. 7, 25 f. von der Weisheit heisst: ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς . . . ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀιδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκη-

[1] Vgl. Reitzenstein, Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, S. 397 ff.

[2] Vgl. die Zusammenstellung von ψυχή, φῶς und πνεῦμα Exc. ex Theod. 47, 3: ἐκ τῆς ψυχικῆς καὶ φωτεινῆς οὐσίας, ἥν φησιν ὁ προφητικὸς λόγος »καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τῶν ὑδάτων»; vgl. auch oben S. 55 Anm. 1.

λίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας;[1] schon oben sind Licht und Weisheit zusammengestellt gefunden; so auch Worte wie δύναμις und φῶς (vgl. oben).[2]

Auch Logos und Licht sind in diese Reihe einzubeziehen: Act. Andr. I: 18 hören wir von τὸ τοῦ λόγου φῶς; Act. Thomæ 80: σὺ εἶ ὁ ἐπουράνιος λόγος τοῦ πατρός. σὺ εἶ τὸ ἀπόκρυφον φῶς τοῦ λογισμοῦ, ὁ τὴν ὁδὸν ὑποδεικνύων τῆς ἀληθείας, διώκτα τοῦ σκότους καὶ τῆς πλάνης ἐξαλειπτά. So hören wir Ode Sal. 41, 14: »Der Sohn des Höchsten ist erschienen in der Vollendung seines Vaters, und ein Licht ist aufgegangen aus dem Worte, das zuvor in ihm war». So werden auch Ode Sal. 12, 3, 7 Wort und Licht in Zusammenhang mit einander gebracht. So ist denn die Beschreibung Justins von dem Logos ganz allgemein hellenistisch gehalten, wenn er sagt: πυρωδέστερος γὰρ αὐτοῦ ὁ τῆς ἀληθείας καὶ σοφίας λόγος καὶ φωτεινότερος μᾶλλον τῶν ἡλίου δυνάμεών ἐστι (Dial. 121, 2, vgl. auch 128, 2 f.). So darf es uns nicht wunder nehmen, dass Plutarch die weissen Kleider der Isismysten so deutet, dass der Logos beständig mit ihnen sei (de Is. et Os. 3). Aber wenn wir die Worte Plutarchs lesen, fühlen wir doch etwas davon, dass wir den rein religiösen Boden verlassen haben und die Philosophie streifen. Und hier ist denn das später mehr zu beachtende Faktum einzureihen, dass die Stoiker Logos und Licht gleichgesetzt haben,[3] wie ja zu erwarten ist, da sie ja Logos und πῦρ identifiziert haben.

So bekennt der Gläubige Ode Sal. 38, 1: »Ich bin aufgestiegen zum Lichte der Wahrheit..., und die Wahrheit hat mich geleitet ...»; so hören wir Jamblichus 3, 31: καθαρὰ δὲ μετουσία τῶν ἀγαθῶν πάρεστιν ἐν τοῖς καθαροῖς, ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τοῦ πυρὸς πληροῦνται τῆς ἀληθείας (vgl. 2, 10; Ign. Philad. 2, 1 τέκνα φωτὸς ἀληθείας).

---

[1] So auch Justin Dial. 121, 2.

[2] Vgl. P. S. 57, 32: Ich bin Deine Kraft und Dein Licht, so auch 54, 37 u. a. o.; vgl. auch z. B. Jamblichus, de myst. liber 4, 3: ἡ αὐτὴ δέ τις ἐνέργεια κοινῶς αὐθαίρετος ἐλλάμπουσα τοῦ θείου πυρός.

[3] Dass dies ihnen selbstverständlich und natürlich sein musste, geht ja daraus hervor, dass, wie wir oben mehrmals gesehen haben, φῶς und πῦρ synonym verwendet werden; vgl. auch Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Strassburg 1901, S. 86, Anm. 3.

Daher ist es nicht überraschend, wenn Plutarch de Is. et Os. 48 uns erzählt: οἱ μὲν Πυθαγορικοὶ διὰ πλειόνων ὀνομάτων κατηγοροῦσι, τοῦ μὲν ἀγαθοῦ τὸ ἓν (es ist die pythagoräische Zahlensymbolik) . . . τὸ λαμπρόν. τοῦ δὲ κακοῦ, τὴν δυάδα . . . τὸ σκοτεινόν; so hören wir Act. Thomæ 34: εὗρον δὲ ἐκεῖνον οὗ τὰ ἔργα φῶς ἐστιν καὶ αἱ πράξεις ἀλήθεια; so C. H. 2, 12 von νοῦς und λόγος: οὗ ὥσπερ ἀκτῖνές εἰσι τὸ ἀγαθόν, ἡ ἀλήθεια, τὸ ἀρχέτυπον φῶς, τὸ ἀρχέτυπον τῆς ψυχῆς; so werden auch ἅγιος und φῶς und eine Reihe anderer typisch hellenistischer Begriffe synonym verwendet Act. Andr. I: 6: ὅτι αὖλος ὑπάρχεις, ὅτι ἅγιος, ὅτι φῶς, ὅτι συγγενὴς τοῦ ἀγεννήτου, ὅτι νοερός, ὅτι οὐράνιος ... ὅτι ὑπὲρ σάρκα, ... ὅτι ὑπὲρ ἀρχάς, ὅτι ὑπὲρ ἐξουσίας. Das ist charakteristisch und typisch antik empfunden. So auch, wenn Jamblichus (2, 11) sagt: τῆς δὲ αὐτῆς ἔχεται τούτοις δυνάμεως κα'κεῖνα, ἐν οἷς ὅσιον καὶ ὠφέλιμον εἶναι νενόμικας τὴν περὶ θεῶν ἐπιστήμην, καὶ τὸ μὲν τῆς ἀγνοίας τῆς περὶ τῶν τιμίων καὶ καλῶν σκότος καλεῖς, φῶς δὲ τὸ τῆς γνώσεως· καὶ τὸ μὲν ἐμπλῆσαι τίθεσαι πάντων κακῶν τοὺς ἀνθρώπους δι' ἀμαθίαν καὶ τόλμαν, τὸ δ'αἴτιον ἡγῇ πάντων ἀγαθῶν.[1] —

Nachdem wir also eine so weit verbreitete Verwendung von φῶς, und zwar für fast alle für die hellenistische Frömmigkeit charakteristischen Begriffe festgestellt haben, ist es nicht mehr möglich zu behaupten, dass wir es hier mit etwas zu tun haben, wozu es Analogien in unseren modernen Sprachen gäbe. Wenn der antike Mensch vom »Licht der Erkenntnis» redete, dann war es ihm allem Anschein nach etwas weit Konkreteres, Realeres, als wenn wir von Licht und Aufklärung in übertragenem Sinne reden. Soviel können wir wohl schon an diesem Punkte unserer Untersuchung feststellen, dass antiker An-

[1] Vgl. Philo de conf. ling. 61; Plut. de Is. et Os. 46; so beschreibt auch Plotin das Eintreten der Ekstase: ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ κτλ. (43, 17 Kh.). Dazu, dass darin z. B. auch platonischer Einfluss sich geltend macht, wobei zu bemerken ist, dass Plato wahrscheinlich von den eleusinischen Mysterien tiefe Eindrücke erhalten hat, vgl. Rohde, Psyche II, 5 u. 6, Tübingen 1910, S. 283 ff. In dieser Weise wird auch die Beschreibung Plutarch's de profect. in virt. 10 verständlich: ὁ δ'ἐντὸς γενόμενος καὶ φῶς μέγα ἰδὼν οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων. ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος. ὥσπερ θεῷ, τῷ λόγῳ ταπεινὸς συνέπεται, wo Plutarch dem Sprachgebrauche der Mysterien zu folgen scheint; vgl. de Is. et Os. 77.

sicht nach alle diese religiösen Wirklichkeiten doch in irgend einer Weise mit dem Lichte zu tun haben, irgend etwas mit ihm gemeinsam haben. Und wenn wir nun diese Beobachtungen mit denen, die wir in unserem ersten Abschnitt gemacht haben, vergleichen, oder vielleicht noch besser, zusammenstellen, so ist es uns möglich, eine Auffassung von der Bedeutung zu gewinnen, die das Licht für die hellenistische Frömmigkeit gespielt haben muss. Es ist gar nicht mehr wunderlich, dass die Weihen φωτισμός genannt worden sind, dass die Höhepunkt des Mysteriums das Erscheinen des Lichtes war, dass die Gottheit hier mit einem χαῖρε φῶς begrüsst wurde.

So wird es uns denn hier möglich, eben an unseren ersten Abschnitt anzuknüpfen. Wir sahen ja, dass in den alten griechischen Mysterien das Licht eine nicht geringe Rolle gespielt hat; der stets konservative Charakter des Kultus hat es mit sich gebracht, dass diese Sitte auch in den hellenistischen Mysterien geblieben ist. Aber hier verknüpfen sich neue Gedanken mit den alten Kulthandlungen. Es wird jetzt das Licht als der gegenwärtige Gott begrüsst, als die göttliche Kraft, die durch die Gebete der Frommen, die heiligen Formeln der Mysten herniedergerufen wird, und deren sie jetzt teilhaftig zu werden wünschen. So erwartet der Adepte, durch die Weihe »erleuchtet» zu werden, Licht zu werden. In den alten griechischen Mysterien wurde allem Anschein nach das Hauptgewicht an die Epopsie gelegt, das Schauen des heiligen Dramas, von der die heilbringenden Wirkungen erwartet wurden, jetzt scheint die Sehnsucht der Frommen sich nach dem Lichte, der real gegenwärtigen göttlichen Substanz zu strecken, von der sie teilhaftig werden sollten; das Bild des Gottes tritt in den Hintergrund.

Aber in diese Gedanken schieben sich andere hinein, die mit jenen völlig verschmelzen. Denn die hellenistische Frömmigkeit gibt sich nicht mit dieser »äusseren» Veränderung des Menschen zufrieden. Je mehr wir sie kennen lernen, desto mehr finden wir, dass sie ein stark »mystisches» Gepräge hat. Der Myste fühlt, wie in den Weihen etwas mit seinem Inneren geschehen ist; er fühlt sich im Besitz eines Gutes, von dem er vorher nichts wusste; die Religion in ihm ist ihm eine lebendige Kraft, von der die nichts wissen können, die sie nicht erfahren

haben. Nur der »Pneumatische» kann das Pneumatische erfahren, nur das Licht das Licht sehen, derartige Gedanken sind uns ja oben nicht selten begegnet. Und nun haben wir festgestellt, dass eine grosse Reihe von Namen dazu verwendet worden sind, als Ausdruck für die göttliche Kraft, im Innern das Menschen oder als mit ihm handelnd gedacht, zu dienen. Und von ihnen allen haben wir gehört, dass sie als Licht gedacht sind, dass sie die Menschen »erleuchten». Und wenn früher der Myste im Lichte des heiligen Aktes nur ein fröhliches Symbol sah, wird dies nunmehr viel konkreter, realer empfunden; es bedeutet jetzt die Erscheinung der göttlichen Kraft; aber diese göttliche Kraft wird in den verschiedensten Formen gedacht: als Erkenntnis, Weisheit, Geist, Glaube, Wahrheit u. s. w., die nur mit geringen Verschiedenheiten einem und demselben Gedanken als Ausdruck dienen.

Und diese Gnosis, dieser Geist, und wie sie alle heissen, sind alle Licht, geben Licht, machen den Menschen zum Licht. Es mag dies sehr leicht uns modernen Menschen als eine Psychologisierung eines ursprünglich konkreten Gedankenganges erscheinen wollen. Und doch ist dies nur zu einem kleinen Teile wahr. Zwar gibt es philosophische Geister, für die dies, wenigstens in gewisser Hinsicht, zutrifft, und doch wieder auch nicht; denn auch z. B. ein Philo und ein Plutarch verraten oft, wie konkret und fast physisch auch sie diese Gedanken denken, wie wir bald feststellen werden. Und doch ist dies weit mehr bei den breiten Massen der Fall, deren Religion wir ja hier eigentlich studieren wollen. Für sie gab es eigentlich nichts, was wir »geistig» nennen; für sie war auch die Religion etwas Konkretes, ich möchte fast Physisches sagen, auch wenn hier die Materie feinerer Art war, nicht von den Augen des Leibes aufgefasst werden konnte. Was wir Symbol oder psychologische Tatsachen nennen, war ihnen etwas Unbekanntes. Sie meinten, dass das Wesen der Religion darin lag, dass man durch sie eine religiöse »Kraft» erwarb, durch die man stärker, mächtiger wurde. Je mehr man davon erwerben konnte, um so mächtiger war man geworden, um so »göttlicher». Und diese Kräfte dachte man sich ungefähr wie der heutige Durchschnitts-

mensch sich eine Naturkraft oder die Elektrizität oder ähnliches vorstellt, nur vielleicht noch mehr physisch-konkret.

Schon die vielen antiken Texte, die bis jetzt zu uns geredet haben, haben uns mehrere Beispiele dieser antiken Vorstellungsweise dargeboten. Von welcher Seite her man die hellenistische Religion auch betrachtet, wird sich diese Beobachtung bestätigen. Auch eine für sie so charakteristische Vorstellung wie die Gnosis gehört unbedingt, wie die neueren Forschungen gezeigt haben, in diese Linie. Nun aber haben wir ja festgestellt, dass hinter allen diesen typisch hellenistischen Vorstellungen der Gedanke an sie als Licht liegt; Licht ist die »Materie», aus der sie alle zusammengesetzt sind, ein Stoff feinerer, unsichtbarerer Art als der irdische, und doch wieder ganz »naturhaft» gedacht; und diese Seite kann uns vielleicht mehr als irgend eine andere den konkreten Zug dieser Religiosität erschliessen. Denn hier wird es uns leicht sein, diese Konkretion manchmal unzweifelhaft festzustellen, die Strahlen dieses Lichtes werden sich nicht selten auch dem körperlichen Auge sichtbar erweisen. So wird sich vielleicht eben an dieser Vorstellung die hellenistische Religiosität besonders gut studieren lassen.

2.

Haben wir nun oben festgestellt, dass Gnosis, Nous, Geist, Logos, Weisheit u. s. w. alle Licht sind, so wird diese Beobachtung kräftig dadurch bestätigt, dass wir nicht selten der Vorstellung begegnen, dass sie den Menschen erleuchten, zum Lichte machen, ihn mit Licht erfüllen. Allgemein hellenistisch ist es daher, wenn es Clem. Hom. XI: 29 heisst: φωτισθέντος γὰρ τοῦ νοῦ τῇ γνώσει ὁ μαθὼν δύναται ἀγαθὸς εἶναι, ᾧ παρέπεται τὸ καθαρὸν γενέσθαι. ἐκ τῆς ἔσω γὰρ διανοίας ἡ τοῦ ἔξω σώματος ἀγαθὴ γίνεται πρόνοια, oder wenn es III: 27 heisst: νύμφην γάρ ἐστι ὁ πᾶς ἄνθρωπος, ὁπόταν τοῦ ἀληθοῦς προφήτου λευκῷ λόγῳ ἀληθείας σπειρόμενος φωτίζηται τὸν νοῦν. Besonders das erste Beispiel ist typisch: wenn der Verstand erleuchtet worden ist, kann der Mensch gut werden und rein werden. Durch diese Umschaffung seines Inneren wird auch der Leib berührt; die Darstellung zeigt, wie konkret das Ganze gedacht ist.

Denn das Verbum φωτίζειν bedeutet nicht »erleuchten» im gewöhnlichen Sinne, sondern zum Licht machen, wie δοξάζειν zu δόξα machen (anderer Beispiele zu geschweigen)[1] bedeutet; es wird also für die Umschaffung, Veränderung des Menschen im ganz konkreten Sinne verwendet, seine Umschaffung von Finsternis zu Licht.

So heisst es auch daher Asclepius 32: at intellectus qualitatis qualitasque summi dei veritas est sola, cuius veritatis in mundo nequidem extrema linea umbrave dinoscitur. Ubi enim quid temporum dimensione dinoscitur, ubi sunt mendacia, ubi genituræ, ubi errores videntur? Vides ergo, o Asclepi, in quibus constituti, quæ tractemus aut quæ audeamus attingere. Sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me videndæ divinitatis luminasti lumine, et vos, o Tati et o Asclepi et Ammon, intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate . . . et sic contingit hominibus, ut quasi per caliginem quæ in coelo sunt videamus, quantum possibile est per condicionem sensus humani. Hæc autem intentio pervidendis tantis angustissima est nobis, latissima vero cum viderit felicitate conscientiæ. Der gewöhnliche Mensch kann also nicht das Göttliche »sehen» oder »erkennen»; er muss zuerst vom göttlichen Licht erleuchtet werden; durch dieses Licht vermag der Mensch das Himmlische zu erfassen. Wenige sind die, die mit dieser Gabe begabt werden, aber um so glücklicher sind sie.

Wenn auch hier nicht selten der philosophische Ton sich stärker geltend macht, und die Worte bisweilen »spiritualisiert» zu sein scheinen, so bleibt doch vieles von den ursprünglicheren, mehr konkreten Vorstellungen zurück; auch sind diese Worte ein typisches Beispiel für den engen Zusammenhang, in welchem in dieser Zeit Philosophie und Religion mit einander standen (vgl. auch C. H. 10, 4 und 5).

Wie stark konkret dies vorgestellt werden kann, zeigt uns ein anderer Passus aus derselben hermetischen Schrift, 18: neque enim omnes sed pauci, quorum ita mens est ut tanti benificii capax esse possit. Ut enim sole mundus, ita mens humana isto clarescit lumine et eo amplius. Nam sol quidquid illuminat, aliquando terræ et lunæ interiectu et interveniente nocte eius

[1] Vgl. »Charis», S. 134 ff.

privatur lumine; sensus autem cum semel fuerit animæ commixtus humanæ, fit una ex bene coalescente commixtione materia, ita ut nunquam huiusmodi mentes caliginum impediantur erroribus. Unde iuste sensus deorum animam esse dixerunt. Ergo vero nec eorum dico omnium, sed magnorum quorumque et principalium. Derartige Worte zeigen uns deutlich, wie vollständig man nicht selten die rein physische Betrachtungsweise auf die intellektuellen Dinge angelegt hat. Die Sonne erleuchtet, wird ja hier gesagt, die Erde und ist dadurch Grund alles physischen Lebens; so ist es auch mit dem gottgesandten Geist: Licht ist ja auch der Nous, ist die Vernunft. Nur wenige zwar können dies göttliche Licht in sich aufnehmen, aber die es aufgenommen haben, die werden dadurch ihrer Natur nach verändert, indem die göttliche Gabe sich mit ihnen ganz vermischt, so dass sie sozusagen andere Wesen werden. Zwar kann man vielleicht meinen, dass das Licht als Bild verwendet worden ist, aber die ganze konkrete Denkweise, die hier zum Ausdruck kommt, spricht doch dagegen, und wir haben ja schon oben gesehen, dass auch das, was dem intellektuellen Gebiete angehört, ganz wirklich als Licht gedacht wird.

Die Gedanken hier erinnern ja an das, was wir im ersten Abschnitt angeführt haben, wie die Seele durch das Lichtwerden leichter wird und zur Heimat des Lichtes emporsteigen kann. Und in derselben Weise haben sich die Menschen der Kaiserzeit die Religion gedacht; durch die Weihen hat der Mensch vom Lichte (Gnosis u. s. w.) Teil erhalten, er ist dadurch seinem Wesen nach verändert worden, sowohl an seiner Seele als auch an seinem Leibe, wie wir nicht selten hören. So redet Julian or. V (S. 230,$_{21}$) von den von θεῖον φῶς gotterfüllten Seelen, nachdem er eben vorher (230,$_{19}$) gesagt hat, dass während der Mysterien *αὐταῖς ἐλλάμπει τὸ θεῖον φῶς*.

Daher ist es auch bezeichnend, dass *ἀφώτιστος* ein p o s i t i v s c h l e c h t e r B e g r i f f geworden ist; »kraftlos» und »lichtlos» sind z. B. in Pistis Sophia häufig vorkommende Synonyme; wenn dem Menschen »sein Licht»[1] genommen ist, ist er ganz den bösen

[1] Der Ausdruck »mein Licht» kommt sehr oft in diesen Schriften vor; wie der Mensch von »seiner Kraft», »seinem Geist» reden kann, so auch von »seinem Licht». Dies zeigt uns deutlich, wie jetzt das Licht von Gott los-

Mächten überliefert; so ist die irdische Welt ἀφώτιστος und ἄψυχος im Gegensatz zur himmlischen, die ἐψυχώμενος und διαυγής ist (Mithasliturgie 4,5). In dieser Hinsicht folgt aber φῶς nur dem, was bei mehreren seiner Synonymen gewöhnlich ist, z. B. ἄγνωστος (ἀγνωσία) und ἀχάριστος.[1]

Eine schöne und charakteristische Darstellung davon, wie man sich die Religion in diesen Kreisen gedacht hat, gewährt uns Asclepius 29: contra iusto homini in dei religione et in summa pietate præsidium est. Deus enim tales ab omnibus tutatur malis. Pater enim omnium vel dominus et is qui solus omnia, omnibus se libenter ostendit (= γνωρίζεται). Non ubi sit loco nec qualis sit qualitate nec quantus sit quantitate sed hominem sola mentis intelligentia illuminans, qui discussis ab animo errorum tenebris et veritatis claritate accepta, toto se sensu intelligentiæ divinæ commiscet, cuius amore a parte naturæ qua mortalis est liberatus, immortalitatis futuræ concipit fiduciam. Hoc ergo inter bonos malosque distabit. Unus enim quisque pietate, religione, prudentia, cultu et veneratione dei clarescit, quasi oculis vera ratione perspecta, et fiducia credulitatis suæ tantum inter homines quantum sol lumine ceteris astris antistat. Ipse enim sol non tam magnitudine luminis quam divinitate et sanctitate ceteras stellas illuminat.

Ausdrücklich wird also hier betont, dass wir es nicht mit philosophischer Erkenntnis zu tun haben, vielmehr handelt es sich um eine vollständige Verwandlung des Menschen, wobei er vom göttlichen Element erfüllt wird, wodurch alles Nebelhafte vertrieben wird und es dem Menschen möglich ist, die Wahrheit zu sehen. Er verlässt den sterblichen Teil seines Ichs und erhält einen unsterblichen. Und so kann er dann, als eine neue Sonne, seine Mitmenschen und Brüder seinerseits in dieser Weise erleuchten.

Schon dies hat uns wohl eine deutliche Vorstellung von der konkreten Denkweise dieser Menschen über die Religion

gelöst vorgestellt und als ein Eigentum des Menschen gedacht wird, das vermehrt oder vermindert oder von ihm weggenommen werden kann, u. s. w.; vgl. P. S. 60,2; 35,5—30; 27,7; 22,3; 38,3—10; 43,25; 54,37; 58,29; 65,13; vgl. auch Cumont, Astrology etc., S. 148 f.

[1] Vgl. dazu meine Charis, bes. S. 119.

gewährt. Aber in der Fortsetzung der zitierten Worte wird dies noch handgreiflicher. Denn zwar haben wir schon oben gehört, dass diese Veränderung der Seele als eine Lichtausstattung dargestellt wird, aber wie fast physisch dieses Licht gedacht wird, geht aus dem Folgenden hervor, wo wir finden können, dass es die Sonne ist, die diese Strahlen des göttlichen Lichtes in die Welt heraussendet. Wie sie den physischen Dingen durch ihre Strahlen Wärme und Leben bringt, so sendet sie auch den Menschen lebenbringendes Licht: Deus ergo viventium vel vitalium in mundo quae sunt sempiternus gubernator est ipsiusque vitae dispensator aeternus (29). Und im Folgenden wird diese physische Seite vom Lebenspenden Gottes entwickelt. Ist es nun möglich gewesen, diese beiden Seiten so eng mit einander zu verbinden, so zeigt das auch, dass die Sonne ganz konkret als der Urheber beider gedacht wird, eine Tatsache, die sich uns später, gleich wie es auch schon oben geschehen ist, bestätigen wird.

Mit diesen Beobachtungen hängt wohl auch die Tatsache zusammen, dass die »Philosophen» so oft bei ihren Darstellungen der »Philosophie» die Weihen der Mysterien als Vorbilder benutzen. Wir können nicht selten feststellen, dass z. B. einem Philo oder Plutarch diese Weihe vorgeschwebt haben, wenn sie davon reden, wie der Mensch durch die Philosophie erleuchtet wird. Wir können aus derartigen statistischen Beobachtungen dazu schliessen, welch' eine grosse Rolle die Mysterien für die Zeit gespielt haben, aber auch wie die Gedanken, die dort gepflegt wurden, die Geister beherrscht haben. Dabei zeigt es sich nicht selten, dass auch diese Philosophen die Vorgänge fast ebenso physisch-konkret gedacht haben wie die Adepten der Mysterien. Es ist nicht nur eine stilistische Gewohnheit, die uns geoffenbart wird, wenn die Weihen der Mysterien als Hintergrund für ihre Gedanken gedacht werden müssen, sondern es erschliesst uns auch etwas über ihre Gedankenwelt: die Weihen und was dort ausgespielt wird sind ihnen ein typischer Ausdruck für das, was sie über die psychischen Vorgänge dachten. Und wenn sie z. B. von Logos oder Nous reden, wer fühlt nicht dabei oft, wie die Züge des Mystagogen auf diese überführt worden sind, nur dass das Ganze ein wenig spi-

ritualisiert worden ist: man kann ihn nicht mehr mit den Augen des Leibes schauen. —

Ein deutlicher Ausdruck für diese konkrete, fast physische Betrachtungsweise ist es, wenn wir, wie so oft, davon hören, dass das Licht alle Finsternis aus dem Menschen vertreibt. Der Mensch ist als ein Wesen gedacht, das von einem Fluidum voll ist; wird ein neues Fluidum in ihn eingegossen, so muss dadurch das alte verdrängt werden. Es ist nur eine andere Form desselben Gedankens, wenn es heisst, dass der Mensch entweder von guten oder bösen Dämonen besessen sein muss, ein Gedanke, der uns sehr oft in volkstümlicher Frömmigkeit begegnet.[1] Der Mensch kann nicht »leer» sein. Eine derartige Vorstellung ist z. B. als selbstverständlich in Jesu Gleichnis von dem Starken und dem Stärkeren (Luc. 11,21 und Par.) vorausgesetzt, wie wir sie auch sonst oft belegen können.

Philo, qu. rer. div. her. 264, hat einige typische Worte für diese Vorstellung: ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμψῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ᾽ἐκεῖνο δύηται, τοῦτ᾽ ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Die beiden Prinzipien sind fast stofflich gedacht; sie streiten mit einander im Inneren des Menschen; was die eine gewinnt, muss die andere verlieren, qu. deus sit. im. 123: γένεσις γὰρ τῶν καλῶν θάνατος αἰσχρῶν ἐπιτηδευμάτων ἐστίν, ἐπεὶ καὶ φωτὸς ἐπιλάμψαντος ἀφανίζεται τὸ σκότος. Wer die Texte der hellenistischen Frömmigkeit einigermassen kennt, der wird gleich erkennen, dass wir uns hier auf einem ihr lieben und für sie sehr charakteristischen Gebiet befinden. So gibt es auch massenhaft Beispiele, die diesen Gedankengang zum Ausdruck bringen: C. H. 13,18 wird z. B. die Neugeburt (die παλιγγενεσία) folgendermasse beschrieben: γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶν, nachdem wir bald vorher (13,9) gehört haben: ἐδικαιώθημεν, ὦ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης . . . καὶ φεύγει ἡ ἀπάτη, ἀλήθεια δὲ παραγίνεται. ἰδέ, πῶς τὸ ἀγαθὸν πεπλήρωται, ὦ τέκνον, παραγινομένης τῆς ἀληθείας. φθόνος γὰρ ἀφ᾽ ἡμῶν ἀπέστη, τῇ δὲ ἀληθείᾳ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπεγένετο ἅμα ζωῇ καὶ φωτί, καὶ οὐκ ἔτι ἐπῆλθεν οὐδεμία τοῦ σκότους

[1] Unten werden wir auch mehrere Beispiele dafür finden; auch ein Philosoph wie Philo zeugt dafür, vgl. z. B. de spec. leg. I: 45, wo δεῖξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν erläutert wird: δόξαν δὲ σὴν εἶναι νομίζω τὰς περί σε δορυφορούσας δυνάμεις; so auch Clemens Al. Fragmente (Stählin III: 207,22).

τιμωρία, ἀλλ᾽ ἐξέπτησαν νικηθεῖσαι ῥοίζῳ. ἔγνωκας, ὦ τέκνον, τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον.

Es sind dies auch im Grunde dieselben Gedanken, die nicht selten mit den astrologischen (eschatologischen) Vorstellungen verknüpft werden. Die Seele soll die sieben Planetensphären durchwandern, dort soll sie an jeden derselben eines ihrer Laster ablegen und die entsprechende Tugend anlegen, um zuletzt, wenn sie an dem Ogdoas angelangt ist, ohne Laster und mit allen Tugenden dazustehen. Das ist nur die volkstümliche, konkrete, ins Eschatologische umgedeutete Wendung derselben Vorstellungen.

Jamblichus, der in ausgezeichneter Weise so oft die Grundgedanken der volkstümlichen Frömmigkeit widerzugeben versteht, hat auch einige charakteristische Wendungen (de myst. 2, 6): καὶ μὲν τά γε ἀπὸ τῶν ἐπιφανειῶν δῶρα οὔτε ἴσα ἐστὶ πάντα οὔτε καρποὺς ἔχει τοὺς αὐτούς· ἀλλὰ ἡ μὲν τῶν θεῶν παρουσία δίδωσιν ἡμῖν ὑγείαν σώματος, ψυχῆς ἀρετήν, νοῦ καθαρότητα καὶ πάντων, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, τῶν ἐν ἡμῖν ἐπὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀναγωγήν. καὶ τὸ μὲν ψυχρὸν ἐν ἡμῖν καὶ φθοροποιὸν ἀφανίζει, τὸ δὲ θερμὸν αὔξει καὶ δυνατώτερον καὶ ἐπικρατέστερον ἀπεργάζεται, ποιεῖ τε πάντα ἀναμετρεῖν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ νῷ, νοητῇ τε ἁρμονίᾳ τὸ φῶς ἐλλάμπει, καὶ τὸ μὴ ὂν σῶμα ὡς σῶμα(!) τοῖς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς διὰ τῶν τοῦ σώματος ἐπιδείκνυσιν. ἡ δὲ τῶν ἀρχαγγέλων τὰ αὐτὰ μὲν καὶ αὐτὴ παρέχει, πλὴν οὔτε ἀεὶ οὔτε ἐπὶ πάντων οὔτε διαρκῆ οὔτε τέλεια οὔτε ἀναφαίρετα τὰ ἀγαθὰ δίδωσι, τρόπῳ τε παρισωμένῳ τῆς ἐπιφανείας ἐπιλάμπει. Hier ist der durchgehende Gedanke der, dass es göttliche Wesen von verschiedener Würde gebe, die von verschiedener Qualität sind, und die daher mehr oder weniger grossartige Wirkungen mit sich bringen. Am höchsten stehen die Götter, dann kommen die Erzengel, dann die Engel, dann die Dämonen; so hören wir von den Engeln: τὴν ἐνέργειαν, δι᾽ ἧς ἐπιφαίνεται πολὺ λειπομένην ἔχει τοῦ συνειληφότος αὐτὴν ἐν ἑαυτῷ τελείου φωτός; die Anwesenheit der Dämonen bedrückt die Seele und züchtigt sie mit Krankheiten, und zieht die Seele zur Materie . . . und befreit sie nicht von den Banden des Schicksals (τῶν δὲ τῆς εἱμαρμένης δεσμῶν οὐκ ἀπολύει); vgl. Abammon II: 8.[1]

[1] Vgl. De Jong, a. A., S. 315.

Zwar ist eine derartige Einteilung wenigstens in Götter, Erzengel und Engel eine Erweiterung, die eigentlich nur seltener durchgeführt wird, und die als eine Art Reflexion betrachtet werden muss, aber der Grundgedanke, der dahinter liegt, ist echt hellenistisch und steht im besten Einklang mit den leitenden Gedanken volklicher Frömmigkeit überhaupt. Denn alle diese Geistwesen scheinen ja nur danach eingeteilt zu sein, inwieweit sie mit dieser geistigen Kraft erfüllt sind (vgl. de myst. 2,4 und 3; vgl. 1. Kor. 15,40); ist der Gott im Menschen anwesend, so ist er im höchsten Grade, scheint es, mit dieser Kraft begabt, ist ein Engel in ihm, so nicht ganz so viel, u. s. w. Eine derartige Auffassung ist nur die natürliche Konsequenz der naturhaften, »stofflichen» Auffassung der Religion, die dem Hellenisten eigen war: je mehr er von der göttlichen Kraft erhalten konnte, um so stärker und mächtiger wurde er. Erst der Vollendete, der τέλειος, war voll Gott geworden, hatte die höchste Stufe erreicht (vgl. z. B. C. H. 9,3).

Derartige Gedanken sind nur die natürliche Konsequenz der hellenistischen Frömmigkeit. Denn, wenn die Religion darin besteht, eben die göttliche Kraft zu erwerben, und diese, wie wir ja so oft gesehen, ganz »stofflich», naturhaft gedacht wird, so wird selbstverständlich das Ziel des Menschen, sie in grösstmöglicher Fülle besitzen zu können. Wir hören daher so oft davon, dass der Mensch von ihr »voll» ist, dass sie in den Menschen »einströmt», dass er »ihrer teilhaftig geworden ist», u. s. w., Ausdrücke, die uns alle zeigen, dass wir es mit einer quantitativen Auffassung zu tun haben. Gegen einen derartigen Hintergrund werden die Worte oben verständlich; so auch eine Ausführung des Jamblichus wie 3,5: ἢ γὰρ ὁ θεὸς ἡμᾶς ἔχει, ἢ ἡμεῖς ὅλοι τοῦ θεοῦ γιγνόμεθα, ἢ κοινὴν ποιοῦμεθα πρὸς αὐτὸν τὴν ἐνέργειαν· καὶ ποτὲ μὲν τῆς ἐσχάτης δυνάμεως τοῦ θεοῦ μετέχομεν, ποτὲ δ' αὖ τῆς μέσης, ἐνίοτε δὲ τῆς πρώτης· καὶ ποτὲ μὲν μετουσία φιλὴ γίνεται, ποτὲ δὲ καὶ κοινωνία, ἐνίοτε δὲ καὶ ἕνωσις τούτων τῶν ἐνθουσιάσεων· ἢ μόνη ἡ ψυχὴ ἀπολαύει, ἢ τῷ σώματι συμμετέχει, ἢ καὶ τὸ κοινὸν ζῶον. Wir sehen, wie die verschiedenen Gedanken hier nebeneinander gestellt sind; und in der Frömmigkeit gehen sie oft unvermittelt in einander über. —

Aber zurück zu unserer Darstellung! An einer anderen Stelle hören wir von Jamblichus (3,13): ὥσπερ γὰρ ἡλίου καταλάμψαντος οὐ πέφυκε τὴν αὐγὴν ὑπομένειν τὸ σκότος, ἐξαίφνης δὲ ἀφανὲς ἄρδην καθίσταται . . . οὕτω καὶ τῆς πάντα ἀγαθῶν πληρούσης τῶν θεῶν δυνάμεως πολλαχόθεν ἐπιλαμπούσης οὐκ ἔχει χώραν ἡ τῶν κακῶν ταραχὴ πνευμάτων, οὐδὲ δύναταί που διαφαίνεσθαι . . . ἡνίκα ἂν ἐπιλάμπωσι (vgl. 3,31, 1,11; Clem. Strom. VII: VII, 37, 4; VII: VII, 37, 6; Protrept. Fragm. Stählin III: 222, 21).[1]

Clem. Al., der uns so gut über die Sprache der Mysterien Auskunft gibt, besonders wenn er gegen die Gnostiker polemisiert, wobei er sich ihrer Termini bedient und oft das Christentum als die wahre Gnosis, das wahre Mysterium darstellt, bietet in seinem Paidagogos einige charakteristische Worte, die in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden verdienen (I. VI. 27,3 f.): καὶ ὁ μόνος ἀναγεννηθείς, ὥσπερ οὖν καὶ τοὔνομα ἔχει, φωτισθεὶς ἀπήλλακται μὲν παράχρημα τοῦ σκότους, ἀπείληφεν δὲ αὐτόθεν τὸ φῶς . . . οὕτως καὶ οἱ βαπτιζόμενοι, τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν, ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος· κρᾶμα τοῦτο αὐγῆς ἀιδίου τὸ αἴδιον φῶς ἰδεῖν δυναμένης· ἐπεὶ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον, φίλον δὲ τὸ ἅγιον τῷ ἐξ οὗ τὸ ἅγιον, ὃ δὴ κυρίως κέκληται φῶς . . . ἐντεῦθεν τὸν ἄνθρωπον ὑπὸ τῶν παλαιῶν ἡγοῦμαι κεκλῆσθαι φῶτα.[2]

Der Clemenstext gibt uns Veranlassung, einige Beobachtungen noch weiter hervorzuheben, die schon oben uns deutlich entgegengetreten sein dürften. Wir haben ja gesehen (besonders in unserem ersten Kapitel), dass das Licht in den Weihen mit-

---

[1] Clemens Al. ecl. propheticæ 12,6: οὐ χρὴ οὖν μόνον κενῶσαι τὴν ψυχὴν ἀλλὰ καὶ πληρῶσαι θεοῦ; 12,9: διὸ κενώσαντες τῶν κακῶν δεῖ πληρῶσαι τὴν ψυχὴν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν οἰκητήριον ἐπιλελεγμένον; von der christlichen Kirche werden derartige ursprünglich allgemein gedachten Sätze oft auf das Abendmahl bezogen, vgl. Schermann, a. A., S. 84.

[2] Vgl. Jeû II 306,34 und 315,24; P. S. 96,2 wird die Errettung beschrieben: »Ich bin zu Dir, o Licht, gekommen, denn Du wurdest Licht auf all meinen Seiten, indem Du mich rettetest und mir halfest. Und die Emanationen des Authades, die gegen mich kämpften, hast du verhindert durch Dein Licht, und nicht vermochten sie mir zu nahen, denn Dein Licht war mit mir und rettete mich durch Deinen Lichtabfluss»; vgl. 85,7.

geteilt wurde, aber in den meisten unserer letzten Texte haben wir nichts von Weihen oder Mysterien gehört. Die hellenistische Frömmigkeit hat sich indessen oft, auch wo sie nichts von Weihen zu erwähnen hat und wir von ihnen keine Spuren finden können, doch die Religion unter demselben Schema gedacht. Der Hellenist konnte nicht die Religion in seinem Alltagsleben erblicken; es waren ihm feierliche Stunden, wenn er mit der Gottheit verkehren durfte und des Göttlichen teilhaftig wurde. Zwar gab es Menschen, die der Gottheit ganz voll waren — es waren die θεῖοι ἄνθρωποι, von denen wir unten zu reden haben werden — aber Regel war es nicht. Die meisten mussten ihre Weihen, ihre Verbindung mit der Gottheit erneuern. Die göttliche Kraft erfüllt den Menschen mit Licht (vgl. das Jamblichus-Zitat); vom Himmel her wird der Geist in den Menschen eingesät (so Clemens) und zwar als Licht u. s. w. Alle diese verschiedenen Formeln liefern für dieselbe konkrete Auffassungsweise, die wir so oft haben feststellen können, wechselnde Ausdrücke, und man könnte fast an jeder von den Einzelheiten etwas Charakteristisches aufzeigen.

Es ist wohl kaum ein Zufall, dass an allen diesen Stellen so oft von Licht und Erleuchtung die Rede ist. Zwar haben wir wohl, besonders bei mehreren von unseren letzten Beispielen, das Gefühl gehabt, dass das Licht etwas von seiner konkreten Bedeutung eingebüsst hat. Es wird nicht selten »spiritualisiert», der ursprünglich fast physische Gedanke wird »psychologisiert». Und doch müssen wir uns dabei vor Übertreibungen hüten. Wir moderne Menschen sind allzu bereit, die Religion und ihre Tatsachen zu psychologisieren. Zwar ist diese Tendenz auch in der antiken Welt lebendig, wie sie immer da wirksam ist, wo Kultus und Bildung im Aufstieg sich befinden. Eine deutliche Illustration zu diesen Tendenzen der hellenistischen Religion — die doch gar nicht nur ihr eigen sind, sondern sich überall in der Geschichte der Religion finden, wo die Kultur eine gewisse Höhe erreicht hat — geben uns zwei andere Vorstellungen: die Wiedergeburt und der ἱερὸς γάμος. Beide sind allem Anschein nach ursprünglich ganz sinnlich gedacht, aber im Laufe der Zeit sind sie spiritualisiert worden. Und doch haben sie immer etwas von jener ursprünglichen Konkretion

behalten, wenigstens überall, wo noch der Geist des Hellenismus lebendig ist und sie also nicht als schon fertiggeprägte und nur halb verstandene Termini übernommen sind.

Dasselbe ist auch mit dem Lichte der Fall. Ist auch eine gewisse Spiritualisierung in mehreren unserer letzten Beispiele nicht zu leugnen, der konkrete Ton, die naturhafte Denkweise ist doch überall geblieben, wenigstens insoweit, als die religiösen Güter hier überall als Kräfte, fast »stofflich» gedacht sind. Das so oft in unseren Beispielen vorkommende Gleichnis mit der Sonne, die die Finsternisse der Nacht vertreibt, ist daher wohl mehr als nur ein stereotypes Bild. Es ist ein Überbleibsel einer nur zum Teil aufgegebenen Denkweise, wonach das Göttliche, das Gute, das Wertvolle immer als Licht und sein Erscheinen in der Seele als ein Lichtwerden der Seele gedacht wurde. Es gibt uns die Möglichkeit, einen Rückschluss auf eine ältere Zeit zu tun, wo alles dies noch ganz lebendig empfunden wurde, und es lässt uns ahnen, dass diese oft liturgischen Formeln, auf denen nicht selten diese Darstellungen bauen, von den breiten Massen der Frommen noch in ihrer konkreten Ursprünglichkeit aufgefasst wurden.

Wollen wir noch ein konkretes Beispiel für diese Denkweise haben, wo wir doch, wie so oft, darüber unschlüssig sein müssen, ob von ganz konkreten oder mehr spiritualisierten Gedanken die Rede ist, so scheint die angeblich von Komarius verfasste Schrift, die in so vieler Hinsicht für diese hellenistische Frömmigkeit lehrreich ist, ein gutes Bild uns geben zu können (S. 296,8 ff.): ὥσπερ γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ σκοτεινὸν τὸ πλῆρες ματαιότητος καὶ ἀθυμίας τὸ κρατοῦν τὰ σώματα τοῦ μὴ λευκανθῆναι καὶ δέξασθαι τὸ κάλλος καὶ τὴν χροιὰν ἣν ἐνεδύσαντο ἐκ τοῦ δημιουργοῦ (ἀσθενεῖ γὰρ τὸ σῶμα καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ διὰ τὸ σκότος τὸ ἐκτεταμένον).

Ἐπ' ἂν δὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τὸ σκοτεινὸν καὶ βραμοῦν ἀποβληθείη, ὥστε μὴ φανῆναι ὀσμὴν, μήτε τὴν χροιὰν τοῦ σκότους, τότε φωτίζεται τὸ σῶμα καὶ χαίρεται ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα ὅτε ἀπέδρα τὸ σκότος ἀπὸ τοῦ σώματος. καὶ καλεῖ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα τὸ πεφωτισμένον ... ἐξεγέρθητι ἐκ τοῦ σκότους· ἐνδέδυσαι γὰρ πνευμάτωσιν καὶ θείωσιν, ἐπειδὴ ἔφθακεν καὶ ἡ φωνὴ τῆς ἀναστάσεως καὶ τὸ φάρμακον τῆς ζωῆς εἰσῆλθεν πρὸς σέ· ...

καὶ οὐ κατακυριεύει αὐτοῦ σκότος, ἐπειδὴ ὑπέστη φωτός, καὶ οὐκ ἀνέχεται αὐτοῦ χωρισθῆναι ἔτι εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ χαίρεται ἐν τῷ οἴκῳ αὐτῆς, ὅτι καλύπτουσα αὐτὸ ἐν σκότει, εὗρεν αὐτὸ πεπλησμένον φωτός. καὶ ἑνώθη αὐτῷ, ἐπειδὴ θεῖον γέγονεν κατ' αὐτήν, καὶ οἰκεῖ ἐν αὐτῇ· ἐνεδύσατο γὰρ θεότητος φῶς (καὶ ἑνώθησαν), καὶ ἀπέδρα ἀπ' αὐτοῦ τὸ σκότος ... ἐτελειώθη τὸ μυστήριον, καὶ ἐσφραγίσθη ὁ οἶκος, καὶ ἐστάθη ἀνδριὰς πλήρης φωτὸς καὶ θεότητος.

Derartige Gedanken sind für die Frömmigkeit der Zeit bezeichnend; sie erschliessen uns eigentlich ihr ganzes Wesen; für die grossen Massen und die mehr Gebildeten sind sie ebenso typisch. Und auch wenn wir in den zuletzt zitierten Worten mit christlichen Einschaltungen rechnen müssen, die Grundgedanken sind doch echt hellenistisch und haben nichts mit dem Christentum in seiner ursprünglichen Gestalt zu tun. Vergleichen wir z. B. mit diesen Worten einige von den wenigen Bruchstücken, die uns von Valentin, dem grossen Gnostiker, erhalten sind, so muss die Ähnlichkeit sogleich auffallen; in einem seiner Briefe schreibt er (Clem. Al. Strom. II. XX 114,3): εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ δι' αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας. πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἐᾷ καθαρεύειν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις. Und mit drastischen Farben beschreibt er dann, wie das von den bösen Geistern besetzte Herz von ihnen misshandelt wird, und mit Kot und allerlei Unreinlichkeit erfüllt wird, »unrein wie es ist, da es das Haus vieler Dämonen ist». ἐπειδὰν δὲ ἐκισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν (vgl. ὅροι Ἀσκληπιοῦ 14—16, bes. 15).

Aber die Häufung derartiger Ausdrücke der hellenistischen Frömmigkeit kann sie uns nicht deutlicher vor die Augen stellen, als die schon angeführten es getan haben. Mit wechselnden Mitteln haben sie uns alle ihren konkreten, ich möchte fast sagen physischen Charakter geoffenbart. In der Religion sucht der Mensch die göttliche Kraft, um damit sich selbst, sein Herz zu erfüllen; dadurch wird das Böse, das Finstere aus ihm vertrieben. Er wird zu Licht. Er wird des göttlichen Fluidums

voll, und dadurch mächtig, gesund, weise u. s. w. Die Formen können wechseln, immer aber beruht alles dies auf dem Besitz des Göttlichen, dessen er sich rühmen kann. Mehr und mehr von ihm wünscht er sich, um auf diese Weise mächtiger zu werden. Und fast überall finden wir, dass dieses Göttliche mit Licht identifiziert, als Licht gedacht wird.

3.

So ist es denn nur zu erwarten, dass das Licht uns fast überall in den Texten der hellenistischen Frömmigkeit begegnet. Bisweilen ist es mehr konkret-sinnlich gedacht, aber nicht selten und zwar eben in den späteren Dokumenten steht es mehr allgemein, wenn auch fast immer etwas von der ursprünglichen Bedeutung bleibt. Und je später und je mehr orientalisch beeinflusst die Vorstellungen zu sein scheinen, desto häufiger findet es sich.

So z. B. erwähnen die sog. Oden Salomos sehr oft das Licht (41,3—6): »Wir leben in dem Herrn durch seine Gnade, und wir empfangen Leben in seinem Gesalbten; denn ein grosser Tag ist für uns angebrochen, und wunderbar ist er, der uns gegeben hat von seiner Herrlichkeit. Lasst uns . . . ihn ehren in seiner Güte, und unser Antlitz soll leuchten in seinem Licht, und unsere Herzen sollen sinnen in seiner Liebe Nacht und Tag», und V. 15 heisst es: »Ein Licht ist aufgegangen aus dem Worte, das zuvor in ihm war». 15,2: »(Der Herr) er ist meine Sonne, und ihre Strahlen haben mich aufgerichtet, und ihr Licht hat alle Finsternis vertrieben vor meinem Antlitz.» 10,1 ff.: »Der Herr . . . hat mein Herz geöffnet durch sein Licht und hat in mir wohnen lassen sein unsterbliches Leben» (vgl. 40,6).[1]

[1] Reitzenstein, Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, S. 399 modernisiert m. E., wenn er φῶς eine die Gnosis vermittelnde δύναμις im Menschen und in Gott nennt, denn Gnosis scheint φῶς ihrer Natur nach zu sein: es geschieht daher schon in alter Zeit (Reitzenstein, S. 404, der dies erst einer jüngeren Zeit zuschreibt, meint wohl damit nur die spätere hellenistische Theologie), dass, wie wir schon oben gesehen haben, φῶς als mit Leben, Lebenskraft synonym verwendet wird; wir haben darin nur ein Erbstück orientalischer Gedanken im Hellenismus zu sehen.

So ist denn das Licht überall in der hellenistischen Frömmigkeit als das errettende Prinzip gedacht, der Ausfluss der Gottheit, wodurch die Menschen zum Heil verholfen werden. Besonders in den gnostischen Schriften wimmelt es von Beispielen. »Und als ich hinabgegangen war, heisst es Pistis Sophia 116,14, ermangelte ich meiner Kraft und wurde lichtlos, und niemand hatte mir geholfen. Und in meiner Bedrängnis pries ich das Licht, und es rettete mich aus all meinen Bedrängnissen. Und es hat ferner zerrissen alle meine Bande und mich heraufgeführt aus der Finsternis und der Bedrängnis des Chaos.» »O Licht, das in dem Lichte, das unsere Herzen erleuchtet hat, bis wir das Licht des Lebens empfingen» (Jeû I: 258,30), u. s. w.

So können Licht und Heil synonymen dastehen, z. B. Act. Phil. 140 (75,13): ἔχοντες οὖν τὴν ἐπουράνιον δόξαν καὶ τὴν μακαριότητα τοῦ φωτός, μὴ ζητήσητε τὸ σκότος (vgl. Act. Thomæ 36: ἐὰν εἴπωμεν· ὅτι φῶς ἡμῖν παρέχει, τοῦτο τὸ ὁρώμενόν ἐστιν καὶ ἔχομεν αὐτό; vgl. auch 157, wo Jesus ὁ δεικνὺς φῶς τοῖς ἐν σκότει genannt wird; vgl. schon Apostelgeschichte 26,23). So redet denn der Apostel Paulus eine sicher seinen Lesern wohlverständliche Sprache, wenn er sie im Römerbrief ermahnt (13,12): ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. Dass der Ausdruck bei Paulus jedoch stark verschoben worden ist, und zwar ins Jüdische, brauche ich kaum hervorzuheben, es leuchtet jedem ein, der ihn neben die hellenistischen Texte stellt, aber es scheint doch, als ob die hellenistische Formelsprache die Terminologie beeinflusst hat. Noch deutlicher ist eine Beeinflussung im Epheserbreife 5,8: ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε — ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ (vgl. Act. 26,18; LXX-Zitat). Auch im Johannesevangelium verspricht Jesus denen, die ihm folgen, dass sie »nicht in der Finsternis wandern werden, sondern das Licht des Lebens haben» (8,12; vgl. 11,10 und 1. Johannesbrief 2,9, vgl. 10 und 8; 2. Kor. 4,3 ff. Vgl. auch die Glosse zu den Ὅροι Ἀσκληπίου 4: καὶ τὸ φῶς ἄφθονον χαρίζεται).

Die Phrase »das Licht anziehen», die wir oben bei Paulus hörten, kommt auch anderswo vor. Ode Sal. 21,2 hören wir: »Und ich habe abgelegt die Finsternis und angezogen

das Licht; so sagt der Zauberer P. Leyd. V. V, 23: σὺ τὴν δόξαν τοῦ φωτὸς περιθέμενος ἔσῃ μετ' ἐμέ, und dasselbe hören wir XII: 16 und 20: τοῦ δὲ περιθημένου τοῦ φωτὸς τὴν δόξαν ὁ δὲ τρόπος τοῦ φωτὸς ἔδειξέν τινα αὖραν; so hören wir auch Clem. Hom. 13,16: ἡ σώφρων γυνὴ ὡς νυμφίῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ (haben wir hier mit Mysteriensprache zu tun?) κοσμεῖται, ἐνδεδυμένη τὸ σεμνὸν φῶς (vgl. auch das Folgende). Dass hier formelhaftes Gut vorliegt, ist einleuchtend. Allem Anschein nach ist die Phrase vom Osten her übernommen. Hier können wir ihre Bedeutung leicht verstehen und die Entstehung erklären. Das »Kleid» spielt hier, wie wir unten sehen werden, eine grosse Rolle. Als die übrigen Lichtgedanken vom Osten nach Westen wanderten, sind auch manche der Phrasen mitgekommen, auch da, wo man nicht mehr den ursprünglichen Sinn verstand. Vielleicht haben auch die Mysterien, und zwar besonders ihre Kultgebräuche dazu beigetragen, sie am Leben zu erhalten. Denn, wie wir oben gesehen haben, hatte der neueingeweihte Myste das »Himmelskleid» anzuziehen, wie sowohl Apulejus als Plutarch uns bezeugt, und beide zeigten auch, dass schon früh mit diesen Kleidern symbolische Gedanken verknüpft wurden.

Noch öfter hören wir, dass das Heil als eine Befreiung von der Finsternis und e i n V e r s e t z e n i n s L i c h t beschrieben wird. Ode Sal. 11,16 wird von den Seligen gesagt, dass sie »sich aus der Finsternis dem Lichte zuziehen», 21,5 bekennt der Fromme: »ich wurde erhoben in sein Licht und wirkte vor seinem Antlitz, und ich war ihm nahe, ihn preisend und ihn verkündend»; 29,6 »Ich glaubte an den Gesalbten des Herrn, und es schien mir, dass er der Herr sei; und er zeigte ihm das Zeichen dafür, und leitete mich in seinem Lichte und gab mir den Stab seiner Macht». So bekennt denn der Betende im grossen Gemeindegebet des 1. Clemensbriefes von Christus (59,2): δι' οὗ ἐκάλεσεν (sc. Gott) ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ. So ergeht auch Act. Thomæ 28 die Ermahnung: ἐξέλθετε ἀπὸ τοῦ σκότους, ἵνα τὸ φῶς ὑμᾶς προσδέξηται. Dieser Ausdruck ist ganz formelhaft; er kehrt auch z. B. in Martyrium St. Episcopi Philippi Heracleæ[2]

[1] Vgl. unten den Exkurs.

[2] Mon. eccl. lit. 3820.

wieder: ... tenebrarum lumen ... Dominus ... qui eduxisti nos de tenebris ad lumen aeternum ... qui es lumen invictum. Act. Thomæ 111 (im Seelenhymnus) hören wir von dem Wege zum Lichte des östlichen Vaterlandes, und 130 wird dem, der das Licht des Tages und der Nacht hasst, versprochen, dass er Licht, das nicht niedergeht, schauen wird; und C. H. 7,2 wird das Reich der Gnosis beschrieben: ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους ..., vgl. auch C. H. 1,32 εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. So erzählt auch Zosimos[1] von dem »Sohne Gottes»: θεάσῃ τὸν θεοῦ υἱὸν πάντα γινόμενον τῶν ὁσίων ψυχῶν ἕνεκεν, ἵνα αὐτὴν ἐκσπάσῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἱμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀσώματον. . . . φωτίζων τὸν ἑκάστου νοῦν εἰς τὸν εὐδαίμονα χῶρον ἀνώρμησεν, ὅπουπερ ἦν καὶ πρὸ τοῦ σωματικὸν γενέσθαι, αὐτῷ ἀκολουθοῦντα καὶ ὑπ' αὐτοῦ ὀρεγόμενον καὶ ὁδηγούμενον εἰς ἐκεῖνο τὸ φῶς.[2]

4.

Alles dies scheint sozusagen der hellenistischen Frömmigkeit in Fleisch und Blut übergegangen zu sein. Die Seele des Menschen, oder wie es ebenso oft heisst, der Mensch, wird er-

[1] Bertholet, Les alchimistes grecs, S. 230,9 ff.

[2] »She has gone to the shining (land)» ist eine Inschrift, die z. B. an ägyptischen Mumien gefunden ist. »This »shining land» has been thought to be the Christian heaven corresponding to the later φωτινὸς τόπος of Greek gravestones, but ... it may equally well refer to the place of the »illuminated ones», the ikhu of the old religion» (Scott-Moncrieff, Paganism and christianity in Egypt, Cambridge 1913, S. 104). Auch in Ägypten scheint also diese Vorstellung geherrscht zu haben. Inwieweit wir es hier mit alten ägyptischen Gedanken zu tun haben, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, selbstverständlich ist der Lichtgedanke ein so allgemeiner Gedanke, dass er unter verschiedenen Völkern selbständig entstehen kann. Es verdient jedoch bemerkt zu werden, dass wir davon wissen, dass auch im alten Ägypten die Wirkung der liturgischen Weihe als ein Erleuchtetwerden, Lichtwerden vorgestellt wird. Diese Vorstellung, das ägyptische ʾḫw, hat Reitzenstein dazu veranlasst, die Wurzeln der Vorstellung von δόξα und δοξάζειν in Ägypten zu suchen. Aber in der ägyptischen religiösen Vorstellungswelt scheint jenes eine allzu geringe Rolle zu spielen, um diese erklären zu können, wogegen wir im Osten zahlreiche Analogien finden werden; dass jedoch dabei leicht Wechselwirkungen stattfinden können, zeigt eben charakterististisch das obige Beispiel von φωτινὸς τόπος. — Auch in den orphischen Vorstellungen vom Jenseits scheint wenigstens die Sonne eine Rolle zu spielen, vgl. Pindar, Fragment 129, 130 und Aristophanes Ranæ 454; Lobeck vergleicht hier Apulejus Metam. XI.

leuchtet, wird zum Licht. Das ist das Thema, das, in mannigfacher Weise variiert, doch stets in allen diesen verschiedenen Gedanken wiederkehrt. Und das Licht wird als ein fast materieller Stoff gedacht, ein Fluidum oder eine Kraft, von der der Mensch »erfüllt» wird, von der er mehr oder weniger erwerben kann; die Weihen geben sie ihm, der Hierophant ist ihr Vermittler; sie ist das, wonach der Fromme sich sehnt. Durch sie wird er zu Gott, das letzte Ziel aller hellenistischer Frömmigkeit.

Dies ist das, was vielleicht am meisten an dieser Religiosität frappiert. Kommen wir von einem Studium der griechischen Frömmigkeit her, wird der Unterschied besonders merkbar. Denn hier waren doch die Menschen immer die δειλοὶ βροτοί, wie das stets wiederkehrende Thema z. B. der homerischen Gesänge lautet. Zwischen Gott und Menschen war eine unübersteigbare Kluft; und wenn auch bisweilen ein Sterblicher durch eine besondere Gnade der Götter zu den Elysäischen Felden »entrückt» wurde, stets war es doch eine Gnade, die nur wenigen Auserwählten zuteil wurde. Nur die Mysterien haben hier eine Ausnahme gebildet. Denn durch sie wurden doch die Gedanken, die wir hier verfolgt haben, vorbereitet, ja nicht selten ausgesprochen.

Für dieses Gottwerden des Menschen gibt es überall die reichlichsten und charakteristischsten Beispiele. Wir können dabei schon auf eine Reihe der oben gegebenen Beispiele hinweisen. Und doch müssen wir dabei stets im Auge behalten, dass »Gott» für den antiken Menschen nur der ist, der die göttliche Kraft besitzt, der des göttlichen Fluidums voll ist, aber auch alle, die damit ausgerüstet sind. Daher redet er so oft davon, dass der Mensch durch das Mysterium zu Gott wird. ἀγνοεῖς, ὅτι θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς, ὃ κἀγώ; fragt Hermes seinen Sohn Tot (C. H. 13,14, vgl. 13,2 ὁ γεννώμενος θεός, θεοῦ παῖς). So hören wir C. H. 1,26: δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι, so heisst es auch 1,30 θεόπνους γενόμενος (vgl. z. B. auch Jamblichus 3,9).

Typisch sind diese Vorstellungen in κλείς vertreten, C. H. 10,6: περιλάμψαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει ἀπὸ τοῦ σώματος, καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν θεοῦ μεταβάλλει. δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι, ἐν σώματι ἀνθρώπου κειμένην, θεασαμένην τὸ τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος.

Dann fragt Tot: τὸ ἀποθεωθῆναι πῶς λέγεις, ὦ πάτερ; und Hermes antwortet: πάσης ψυχῆς, ὦ τέκνον, διαιρετῆς μεταβολαί, und sodann wird (vgl. unten) entwickelt, wie die Seelen entweder mehr und mehr »schwer» werden, der Materie anheimfallen, oder immer »leichter», der göttlichen Kraft teilhaftig werden; zum Schluss kommen diese Worte: ὁ γὰρ γνοὺς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος. Und ganz dieselben Vorstellungen sprechen aus einem Worte wie C. H. 4,5: ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὦ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσί.

Wie konkret der antike Mensch sich diese Vergöttlichung denkt, geht aus den verschiedensten Gedanken, die damit in Zusammenhang gebracht werden, hervor. Wir haben ja schon oben gesehen, dass der Erlöste frei von den Banden der εἱμαρμένη ist. Die ganze Welt liegt unter ihrem Bann, der Erleuchtete aber ist von ihm frei. Bis zur Taufe gelten für ihn (Exc. ex Theod. 78) die eisernen Gesetze der Sterne, nach ihr ist er ihrer ledig, ist selbst Gott. So bedeutet auch das Licht eine Umwandlung seines ganzen Leibes: der Leib des Gottes kann von keinen Schaden, von keinen Krankheiten affiziert werden. Von der μαντική sagt z. B. Jamblichus (3,1): τὸ δὲ πᾶν κῦρος αὐτῆς ἀνήκει εἰς τοὺς θεοὺς καὶ ἀπὸ τῶν θεῶν ἐνδίδοται, θείοις τε ἔργοις ἢ σημείοις ἐπιτελεῖται, θεάματά τε ἔχει θεῖα καὶ θεωρήματα ἐπιστημονικά, oder (3,7): ἔστι δὲ τοῦτο τὸ κατέχεσθαι ὅλους αὐτοὺς ὑπὸ τοῦ θείου, ᾧ ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἐξίστασθαι. Wenn die Seele von Gott in Besitz genommen worden ist, καὶ τὰ μὲν κεκμηκότα σώματα θεραπεύει, τὰ δὲ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως ἔχοντα παρ᾽ ἀνθρώποις εὖ διατίθησι, τεχνῶν τε εὑρέσεις πολλάκις καὶ διανομὰς τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων θέσεις παραδίδωσιν (3,3), und 3,4 gibt er uns »einen allergrössten Beweis»: πολλοὶ γὰρ καὶ πυρὸς προσφερομένου οὐ καίονται, οὐχ ἁπτομένου τοῦ πυρὸς αὐτῶν διὰ τὴν θείαν ἐπίπνοιαν; und eine ganze Reihe derartiger »Beweise» werden hier angeführt, die uns deutlich zeigen, wie realgöttlich ein solcher Mensch geworden ist.

Es wäre unschwer, die Beispiele zu häufen. Es ist dies der Gedanke, der die ganze hellenistische Frömmigkeit beherrscht. Der Mensch wird aller dieser göttlichen Kräfte voll und dadurch zum Gott, zum θεῖος ἄνθρωπος. In den verschiedensten For-

men begegnet uns dieser Gedanke. Wir hören z. B. oft bei Philo, dass der Mensch mit göttlichen »Kräften» (δυνάμεις) begabt worden ist; nicht selten werden χάριτες oder λόγοι für dieselben Vorstellungen benutzt;[1] und so ist es auch nicht selten in den hermetischen Schriften oder anderswo der Fall. Es wäre ein Leichtes, Beispiele massenhaft anzuführen, aber es hiesse wohl den Rahmen unserer Untersuchung überschreiten. So wollen wir nur die anführen, bei denen wir es ausdrücklich mit dem Lichtgedanken zu tun haben, und nur beiläufig erwähnen, dass wir uns hier auf einem breiteren, der ganzen hellenistischen Frömmigkeit wohlbekannten Boden befinden; es wird uns jedoch durchaus nicht an beredten Zeugen fehlen.

Besonders deutlich spricht sich Jamblichus mehrmals in seinem de mysteriis liber aus; so sagt er z. B. 3,8: ἀλλὰ δεῖ ζητεῖν τὰ τῆς θείας μανίας αἴτια· ταῦτα δέ ἐστι τὰ καθήκοντα ἀπὸ τῶν θεῶν φῶτα καὶ τὰ ἐνδιδόμενα πνεύματα ἀπ' αὐτῶν καὶ ἡ ἀπ' αὐτῶν παροῦσα παντελὴς ἐπικράτεια. Noch deutlicher vielleicht sind die Worte 3,14, wo eigentlich das ganze Kapitel zitiert werden sollte, obgleich ich hier nur um des Raumes willen einige Auszüge mitteilen kann: πᾶν δὴ καὶ τοῦτο ὃ λέγεις τῆς μαντείας γένος πολυειδὲς ὂν μιᾷ συνείληπται δυνάμει, ἣν ἄν τις φωτὸς ἀγωγὴν ἐπονομάσειεν. αὕτη δή που τὸ περικείμενον τῇ ψυχῇ αἰθερῶδες καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα ἐπιλάμπει θείῳ φωτί, ἐξ οὗ δὴ φαντασίαι θεῖαι καταλαμβάνουσι τὴν ἐν ἡμῖν φαντασιτικὴν δύναμιν κινούμεναι ὑπὸ τῆς βουλήσεως τῶν θεῶν. . . . καὶ τοῦτο διχῶς γίνεται ἢ παρόντων τῇ ψυχῇ τῶν θεῶν ἢ προδραμόν τι εἰς αὐτὴν ἀφ' ἑαυτῶν ἐπιλαμπόντων (dieser Unterschied ist eine theologische Reflexion und besteht kaum in der populären Frömmigkeit). καθ' ἑκάτερον δὲ τὸν τρόπον χωριστὴ ἐστὶ καὶ ἡ θεία παρουσία ἐστι καὶ ἡ ἔλλαμψις; auch die folgenden Worte sind der Beachtung wert.[2] Und da

[1] Vgl. dazu Charis, S. 107, vgl. auch S. 44 ff.; wie oft man von dieser mehr persönlichen zu einer mehr unpersönlichen Auffasung (δυνάμεις — δύναμις, χάριτες — χάρις, u. s. w.) übergeht, ist schon oben mehrmals erwähnt worden. Vgl. z. B. Jamblichus, de myst. liber 4,7; die Dämonen, die Charitinnen u. s. w. sind die Helfer dieses Menschen, vgl. z. B. Jamblichus 1,13.

[2] Vgl. die Worte von dem Orakel in Kolophon 3,11 mit den in Sacramentum Gelasianum, wo dem Gott Dank gesagt wird, qui hanc aquam regenerandis hominibus præparatam arcano sui luminis admixtione fecundet, ut sanctificatione concepta, ab immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam praegeniis caelestis emergat.

Jamblichus 3,11 die verschiedenen Offenbarungsmethoden des Delphischen Orakels beschreibt, fasst er die drei mit diesen Worten zusammen: πανταχῇ οὕτω δίδωσιν ἑαυτὴν τῷ θείῳ πνεύματι, ἀπό τε τῆς τοῦ θείου πυρὸς ἀκτῖνος καταυγάζεται. καὶ ὅταν μὲν ἀθρόον καὶ πολὺ τὸ ἀναφερόμενον ἀπὸ τοῦ στομίου πῦρ κύκλῳ πανταχόθεν αὐτὴν περιέχῃ, πληροῦται ἀπ' αὐτοῦ θείας αὐγῆς (vgl. auch die folgenden Worte und mit ihnen das oben Gesagte; so auch was von dem Orakel in Brangchidas gesagt wird). Und ähnlich ist in demselben Kapitel die Beschreibung des Orakels in Kolophon; auch hier sehen wir, wie das Licht die göttliche Kraft, die Sehergabe repräsentiert, die in den Seher eingegossen wird, und die durch ihn spricht.

Denn es ist eigentlich nicht mehr der Mensch, der hier handelt oder redet, sondern Gott durch ihn: χρῆται αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς ὀργάνοις· τὸ δὲ πᾶν ἔργον τῆς μαντείας δι' αὐτοῦ πληροῖ, καὶ ἀμιγῶς ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀφειμένος οὔτε ψυχῆς κινουμένης οὐδ' ὁτιοῦν οὔτε σώματος ἐνεργεῖ καθ' αὑτόν. ὅθεν δὴ καὶ ἀψευδῆ γίνονται τὰ μαντεῖα τὰ οὕτως ὡς λέγω κατορθούμενα (3,7 und 8, vgl. auch den Schluss des Kapitels, vgl. auch 3,10). Und derselbe Gedanke begegnet uns massenhaft in unseren Texten. Ein typisches Beispiel ist das Schlussgebet des Poimandres: ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων; und eben vorher (1,26) haben wir ja gehört: οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ; Das ist auch der Grundgedanke, der z. B. den ganzen »Heimlichen Lobgesang» durchzieht (C. H. 13,17 ff.); um nur einige typische Worte zu zitieren: ζωὴ καὶ φῶς, ἀφ' ὑμῶν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία[1] ... ὁ σὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν.

So ist nun der Mensch eigentlich nur ein Werkzeug Gottes. Derselbe Gedanke wird von Philo mehrmals hervorgehoben, wenn er von den Propheten redet: sie sind das Instrument, auf dem Gott spielt (vgl. unten S. 85 f.). Alle diese verschiedenen Formen desselben Gedankens zeigen uns einen stark religiösen Zug der hellenistischen Frömmigkeit: nicht der Mensch selber ist es,

[1] Vgl. P. S. 74,30: »Als nun dieses ihr geschehen war, begann die reine Lichtkraft, die in der Pistis Sophia, zu preisen; sie pries aber meine Lichtkraft, die ein Kranz um ihr Haupt war».

der in der Welt wirkt, sondern nur Gott durch ihn. So ist er Gottes Repräsentant auf Erden, ja er ist der eigentliche Träger der göttlichen Kräfte in der Welt. Aber wir haben uns hier daran zu erinnern, dass es nicht der Mensch selber ist, nicht seine Persönlichkeit: sein Leib ist nur die Hülle, das Instrument der göttlichen Kräfte, die eigentlich von ihm selbst losgelöst, ganz selbständig gedacht werden. Wenn er Gott preist, dann ist es eigentlich nicht er, der es tut oder tun soll, sondern die göttlichen δυνάμεις in ihm, das φῶς und die ζωή in ihm, oder wie nun das Göttliche im Menschen genannt wird.

So bildet sich denn im Menschen ein eigentümliches Doppelgefühl aus, das der hellenistischen wie aller mystischen Frömmigkeit eigen ist. Die Religion ist nicht eine Sache der ganzen Persönlichkeit, sondern nur des Göttlichen im Menschen; mit welcher Stärke die Konsequenzen daraus gezogen werden, werden wir unten sehen: der Mensch kann mit seinem Leibe Sünde tun, ohne dass es ihn eigentlich angeht. So redet der Apostel Paulus davon, dass nicht er mehr als alle anderen gearbeitet hat, sondern eigentlich nur Gottes »Gnade» in ihm (1. Kor. 15,9 ff. u. a. oft),[1] u. s. w. Und während dieser zweite Mensch, dieses eigentliche Ich sich zum Himmel erheben kann, um unaussagbare Dinge zu schauen, muss der sterbliche Leib auf Erden bleiben (z. B. 2 Kor. 12, Mithrasliturgie, der ganze Anfang, vgl. bes. 4,30 ff.; für weiteres vgl. unten S. 93 ff.).

Aber es war dies nur das höchste Ziel, zu dem der Mensch gelangen konnte, so ganz von Gott in Besitz genommen zu werden, so ganz θεῖος zu werden. Die gemeinen Frommen aber haben sich wahrscheinlich oft mit weniger zufrieden gegeben, wenn auch das Ziel nie ganz vergessen wurde. In den Weihen und Gottesdiensten haben sie das Göttliche zu erlangen gesucht; nicht alle konnten τέλειοι werden. Diese Vollkommenen wurden mit Ehrfurcht und vielleicht Neid betrachtet. Weil sie so Gottes voll waren, hatten sie auch den übrigen die göttlichen Kräfte zu vermitteln. Durch sie wurden diese den Brüdern gebracht. So ist jeder Mysterienpriester der »Vater»,

---

[1] Vgl. Charis, S. 45 ff.

ja der »Gott» seiner Gemeindeglieder, aber in besonderem Masse gilt dies von den grossen »Söhnen Gottes», die sich ganz besonders als Heilandsgestalten den Massen darboten, von ihnen Glauben fordernd, und versprechend, ihnen die göttliche Kraft zu geben.

Wie sehr dieser Gedanke die hellenistische Frömmigkeit beherrscht hat, das können wir vielleicht ahnen, auch wenn es nicht urkundlich festgestellt werden konnte. Dieser Gottmensch, Gott in menschlicher Gestalt, scheint unzweifelhaft ein Zentrum der Religiosität des Hellenismus gewesen zu sein, besonders der der breiteren Massen. Dokumente dieser Frömmigkeit sind leider sehr spärlich vorhanden, und wir müssen uns oft mit Rückschlüssen zufrieden geben, aber sie genügen uns, um die Behauptung wagen zu können, dass der θεῖος ἄνθρωπος, der Prophet, der Gottessohn, oder wie er nun hiess, für sie eine dominierende Rolle gespielt hat.

Er ist es, der für diese Menschen die Gottheit und das Göttliche repräsentiert: er ist die Gottheit, auf Erden erschienen und den Menschen greifbar nahe. Er ist es, der sie das Göttliche zuteil werden lassen kann, und zwar in den verschiedensten Formen. Was dieser »Sohn Gottes» (υἱὸς θεοῦ, oder παῖς θεοῦ) wie er wenigstens oft benannt wurde, den breiten Massen in dem grossen römischen Weltreich bedeutet hat, ist nicht schwer zu verstehen. Lesen wir z. B. die vita des Apollonius von Tyana! Obgleich viele Züge hier mit der Tünche der Philosophie und Literatur übermalt sind, so schimmert doch das populäre Bild deutlich hindurch. Die ganze Darstellung ist von der Tendenz beherrscht, allen unwiderleglich darzutun, dass wir es hier mit einem θεῖος ἄνθρωπος und nicht mit einem γόης (dieser völkische Gegensatz ist typisch) zu tun haben. Seine Weisheit, seine ärztliche Fähigkeit, alles geht auf seine »Göttlichkeit» zurück. Aber noch deutlicher finden wir diese Züge bei dem Ketzer Marcus von Irenäus geschildert. Zwar sind sie hier durch die Polemik verzerrt worden, aber es bleibt doch so viel zurück, dass wir leicht das Bild des Hierophanten einer Gemeinde wiederherstellen können. Irenäus aber will zeigen, dass dieser Marcus nicht von Gott her ist, dass er nicht θεῖος ist, sondern ein Zauberer, ein Magier. Wir sehen, mit wel-

cher Ehrfurcht er von den Gemeindegliedern behandelt wird; sie geben ihm alle ihre Güter, ja sich selbst.[1] Er macht die Seinigen zu Prophetinnen, zu τέλειοι; er versichert ihnen ein glückliches Los im Jenseits, u. s. w.

Vielleicht noch hässlicher scheint das Bild Simon des Magiers durch die kirchliche Polemik entstellt zu sein. Er ist der Typus der Ketzer geworden. Das zeigt, dass er, oder das, was er repräsentiert hat, ein gefährlicher Feind der Kirche gewesen ist. Auch er scheint Gläubige um sich gesammelt zu haben. Er hat sie die Forderung des »Glaubens» gestellt, er hat ihnen versprochen, dass er sie selig machen werde; die Ungläubigen aber werde er zu ewiger Verdammnis verurteilen. Er hat Wunder getan, und zwar um zu zeigen, dass er kein Magier ist, sondern wirklich Gottes Sohn. Vielleicht sind gewisse Züge (wohl wenigstens die Auferstehung) von christlichen Vorstellungen ins Heidnische übertragen worden, aber das Ganze so zu erklären, scheint unmöglich. Sie stimmen allzu wohl zu solchen, die wir auch bei anderen derartigen Heilandsgestalten finden können.

Wir kennen eine Reihe von derartigen Weltheilandsgestalten, wenigstens ihre Namen: einen Dositheos, einen Menander, einen Mani und wie sie nun heissen. Eine der abscheulichsten Karrikaturen bringt uns Lucian in seiner Schilderung des Alexander von Abunoteichos. Lange Zeit sind sie vielleicht in der hellenistischen Welt die gefährlichsten Nebenbuhler des christlichen Heilands gewesen. Ihre Züge sind von der Erde vertilgt, die Kirche hat sie totgeschwiegen, oder, wo dies nicht mehr möglich war, totpolemisiert, sie zu »Ketzern», zu »Zauberern» oder »Goeten» gestempelt. Und ihre Feinde haben mit derselben Münze gezahlt, besonders die Juden. Ein Celsus spottet nicht selten darüber, dass Jesus eigentlich in diese Reihe gehört; wie wissen eigentlich die Christen, dass er wirklich Gottes Sohn gewesen ist? Dass er es selber beansprucht hat, bedeutet ja nichts, das haben auch alle jene anderen getan, von denen doch die Christen behaupten, dass sie nicht Gottes

[1] Hier wird wohl auf den ἱερὸς γάμος angespielt, wie wir ja sehr oft diese Termini eben in der Terminologie der Marcus-Gläubigen belegen können; zu diesen Vorstellungen vgl. Reitzenstein, Poimandres, S. 227 ff., und Frazer, Attis, Osiris, Adonis, S. 32 ff., 50 ff.

Söhne sind, so sagt er zu ihnen spöttisch. Und Origenes sucht sich damit zu verteidigen, dass niemand solche Taten getan hat wie er, niemand sich so deutlich als θεῖος gezeigt hat; hat er doch auch die Prophezierungen des alten Testaments erfüllt. Es sind ja dies eben solche Beweise, die auch die Gläubigen z. B. eines Simon für seine Gottessohnschaft angeführt zu haben scheinen.

Vielleicht ist auch das Johannesevangelium am besten gegen einen solchen Hintergrund verständlich. Es will zeigen, dass nicht alle diese, die es von sich behauptet haben — nicht einmal Johannes der Täufer — sondern Jesus Christus der »Sohn Gottes» ist, der Heiland der Welt, das Licht der Welt, das alle Menschen erleuchten wird.[1]

Ist dies nun mit diesen grösseren Heilandsgestalten der Fall, so scheint es auch gewissermassen für jeden Mysterienpriester, jeden Hierophanten zuzutreffen. Sie sind ihren Gläubigen der anwesende Gott, sie teilen ihnen die göttlichen Gaben mit und machen sie zu Göttern. Zwar sind hierfür die urkundlichen Belege noch spärlicher. Aber wer z. B. Apulejus' Darstellung der Isisweihen liest, der kann nicht umhin, einen Hauch von der grossen Ehrfurcht, mit der er die Hohepriester der Göttin betrachtete, zu verspüren. Einer von ihnen war es, der dem Adepten der Göttin ihre Erlaubnis, nun endlich in die Mysterien aufgenommen zu werden, mitzuteilen hatte, er war auch bei der Weihe ihr Vermittler. Und auch die Darstellung, die Irenäus von den Marcusgläubigen gibt, lässt uns einen Einblick in ihre Gottesdienste, ihre heiligen Weihen und Formeln tun, der uns dasselbe Bild erschliesst.

Etwas Ähnliches ist es wohl, was uns die Zauberer der Zeit kennen lernen lassen. Hier steht uns ein reiches Material zu Gebote. Der Zauberer zieht sich, durch seine heiligen Na-

[1] Alles dies habe ich nur sehr kurz andeuten können; ich hoffe in einer späteren Arbeit über das Johannesevangelium auf diese Probleme zurückkommen zu können, wo ich für das, was hier nur fast thesenweise vorgetragen worden ist, die genügenden Beweise liefern werde, sowohl was die Vorstellung überhaupt vom »Sohne Gottes», als auch was sein Verhältnis zur johanneischen Frömmigkeit angeht. Ich glaube genügendes Beweisematerial für die hier aufgestellten Thesen, die teilweise schon von Reitzenstein (jetzt auch von Norden) vorbereitet worden sind, zu besitzen.

men, Formeln und Amulette, die göttlichen Kräfte zu, er ist von ihnen erfüllt und kann dadurch alles erlangen, was er wünscht; seine Macht kennt eigentlich keine Grenze. Gott wohnt in ihm, er zwingt ihn, nach seinen Wünschen zu handeln, selber ist er Gott. Und massenhaft kehren in diesen magischen Papyri die stereotypen Formeln: »ich bin . . ., ich bin . . .» wieder und zeugen von dem Gottesbewusstsein des Magiers. Zwar befinden wir uns hier auf einem Grenzgebiete der Religion. Aber eben hier, wo die Konsequenzen wenigstens von dem Gesichtspunkt der Religion aus sozusagen in absurdum gezogen sind, lassen sich die Gedanken besonders einleuchtend studieren.

Vielleicht sind es auch ähnliche Gedanken, die uns am besten den Kaiserkultus erklären können. Auch sie sind derartige Gottmenschen, von göttlicher Kraft erfüllt. Ihre grossen Taten, ihre Wohltaten gegen Menschen und Städte und Völker, ihre Einführung von Friede und Ruhe, alles dies setzte für das antike Auge einen Gott voraus, einen mit göttlichen Kräften Ausgerüsteten. Zwar ist es selbstverständlich, dass seine Stellung als Kaiser eine besondere Ehrfurcht vor dem Herrscher der damaligen Welt einflössen musste; aber die Titel, mit denen man ihn benannte, wie υἱὸς θεοῦ, θεός, stellen ihn doch in diese grössere Reihe hinein. —

Für die Göttlichkeit dieser Gottessöhne hat man, wie wir schon gesehen haben, Beweise gefordert. So ermahnte ja Celsus Origenes, solche für die Gottessohnschaft Jesu zu liefern; für die Kaiser legten ihre gewaltigen Taten als Krieger und Herrscher das nötige Zeugnis ab. So war es auch mit Simon dem Magier und Apollonius von Tyana. Einer der gewöhnlichsten und unzweideutigsten Beweise dafür, dass man θεῖος ἄνθρωπος war, war die Prophetie. Prophet und Gottessohn sind nicht selten synonyme Vorstellungen. Der Prophet ist das Werkzeug Gottes hier auf Erden; die Menschen zu Propheten zu machen ist dasselbe wie sie in die Mysterien einzuweihen und sie seiner Gnade teilhaftig zu machen. So erzählt auch Irenäus von Marcus, dass er die Weiber zu Prophetinnen macht; das Zeugnis dafür, dass »sie seiner Gnade teilhaftig geworden sind», ist, dass sie zu »prophezeien beginnen», oder, wie es Irenäus beschreibt, »verrücktes Zeug sprechen». Dass das Prophezeien ein wichtiges

Zeugnis des Gottbegabtseins ist, das hat uns auch Jamblichus mehrmals bekundet. Wir brauchen kaum an die Bedeutung der christlichen Propheten, z. B. bei Paulus, Didache oder Hermas, zu erinnern, damit man sehe, wie allgemein verbreitet diese Gedanken sind.[1] Vielleicht am deutlichsten hat sie Philo aufbewahrt. Wie oft redet er nicht von den Propheten als Werkzeuge Gottes, als dem Instrument, auf dem Gott selbst spielt (vgl. rer. div. her. 52,53; vgl. auch 14; so auch de cherub. 27, de somn. II: 38).

Die grosse Bedeutung, die diese Männer für die Frömmigkeit der Zeit gespielt haben, scheint kaum übertrieben werden zu können. Für die Abergläubischen oder Leichtgläubigen stand er als der mächtige Zauberer da, der die göttliche Kraft im reichsten Masse besass, und der sie auch anderen mitteilen konnte, den sie fürchten und ehrfurchtsvoll behandeln mussten. Für die Gläubigen war er die anwesende Gottheit, der ihnen das, was das Ziel ihrer Sehnsucht war, in reichster Fülle spendete, der ihre religiösen Bedürfnisse stillen konnte und ihnen das ewige Leben, die Unsterblichkeit, sicherte. Er war es, der sie durch die Weihe in das Mysterium eingeweiht hatte, er was der »Vater», der »Wegleiter» aller Gläubigen. Für die Ungläubigen aber war er der Gaukler, der Goet und Zauberer, der den leichtgläubigen Haufen betrug oder der höchstens, durch sein geheimes Wissen Herr übernatürlicher Kräfte, mächtige Dinge ausführen konnte.

Wie sehr dieser Typus durchgedrungen zu sein scheint, zeigt wohl auch eine Beobachtung wie die, dass er auch die Philosophengestalten verschiedentlich beeinflusst zu haben scheint. Auch sie reden ja oft von sich als Gottes Boten (ἄγγελοι): noch mehr ist dies wohl bei den umherwandernden »Bettelmönchen» der Kaiserzeit der Fall, jenen kynischen oder stoischen Philosophen, die im Philosophenmantel von Stadt zu Stadt zogen und manchmal die einzigen Erzieher des Volkes waren. Schilderungen wie die Lucians z. B. von Peregrinus Proteus u. a. lassen uns wenigstens solches ahnen.

[1] Vgl. Reitzenstein, Poimandres, S. 220 ff. und 203 ff.

5.

Aber unser Wunsch, die Vorstellung von dem von Gott in Besitz genommenen Menschen, dem Lichtbegabten, dem θεῖος ἄνθρωπος zu erläutern, hat uns vielleicht schon zu weit abseits von unserem eigentlichen Thema geführt. Wir kehren nun zu ihm zurück, um noch einige andere Seiten der hellenistischen Religiosität näher ins Auge zu fassen.

Ihr stark religiöser Charakter wird oft dadurch zum Ausdruck gebracht, dass es heisst: nicht alle können das Licht sehen, nur die, die von Gott mit Licht begabt worden sind. Nur der Myste, nur der Geistbegabte kann das Licht sehen, das den leiblichen Augen unsichtbar ist. Bei Kore Kosmou (Stobæi Ant., ed. Wachsmuth S. 396,12 f.) heisst es z. B. ἄθλιαι γὰρ κατεκρίθημεν καὶ τὸ βλέπειν ἡμῖν οὐκ ἀντικρὺς ἐχαρίσθη, ὅτι χωρὶς τοῦ φωτὸς ἡμῖν τὸ ὁρᾶν οὐκ ἐδόθη. πόροι τοίνυν καὶ οὐκέτι εἰσὶν ὀφθαλμοί. Nur durch die in den Menschen eingegossene übernatürliche Potenz kann er das Pneumatische, das Himmlische sich aneignen (Philo, de somn. I: 112 f.): καὶ ψυχῆς παθῶν ὁ λόγος ἐστὶ σωτήριον, ὃν »πρὸ δυσμῶν ἡλίου« φησὶ δεῖν ὁ νομοθέτης ἀποδοῦναι (Ex. 22, 26), τουτέστι πρὶν τὰς τοῦ μεγίστου καὶ ἐπιφανεστάτου θεοῦ καταδῦναι περιλαμπεστάτας αὐγάς, ἃς δι' ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν εἰς νοῦν τὸν ἀνθρώπινον οὐρανόθεν ἀποστέλλει. παραμένοντος γὰρ ἐν ψυχῇ τοῦ θεοειδεστάτου καὶ ἀσωμάτου φωτὸς ἀποδώσομεν τὸν ἐνεχυρασθέντα λόγον, ὡς ἱμάτιον, ἵνα . . . καὶ τῆς θείας ἀπόνασθαι δωρεᾶς. Das Wirken der ἄγνοια wird daher charakteristischerweise beschrieben (de ebriet. 157): τὸ παραπλήσιον οὖν ἐν ψυχῇ πάντως ἄγνοια ἐργάζεται . . . καὶ μήτε φῶς μήτε λόγον παρεισελθεῖν ἐῶσα, τὸν μέν, ἵνα μὴ διδάξῃ, τὸ δέ, ἵνα μὴ δείξῃ τὰ ὄντα, βαθὺ δὲ σκότος καὶ πολλὴν ἀλογίαν καταχέασα . . . C. H. 2, 16 hören wir daher: λόγῳ μὲν οὖν ὑπὸ πάντων λέγεται τὸ ἀγαθόν, οὐ νοεῖται δὲ τί ποτέ ἐστιν ὑπὸ πάντων. διὰ τοῦτο οὐδὲ ὁ θεὸς νοεῖται ὑπὸ πάντων; und Exc. ex Theod. 41, 3 wird zu dem johanneischen: ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον ein: τὸν τοῦ διαφόρου σπέρματος hinzugefügt.[1]

[1] Vgl. oben S. 30 ff. und 25; vgl. auch S. 24: lumen autem clarum quod nobis apparuit, introibit in oculis eorum et fecit eos videre.

So ist denn die Gnosis, der Geist u. s. w., all das, wovon wir oben gesprochen haben, das göttliche Element, das Licht, wodurch es uns möglich wird, das Göttliche zu schauen. Die Religion ist ja — davon haben wir oben die reichlichsten Zeugnisse gehabt — für den Hellenisten ein Einpflanzen neuer himmlischer Potenzen in den Menschen, wodurch er geistig, pneumatisch wird. So spricht z. B. Philo de conf. ling. 61 von den οὐρανίων ἀρετῶν, ἃς ἐξ ἀσωμάτου τοῦ παρ' ἑαυτῷ φωτὸς ἀσβέστους εἰσαεὶ γενησομένας ὁ φυτουργὸς ἀνέτειλεν (vgl. Jamblichus, de myst. 1, 9). Nicht das Auge des Leibes kann das göttliche Licht schauen, dazu ist es allzu hell; es würde zerstörend auf die menschliche Natur wirken (Philo, qu. deus sit im. 78): ἢ νομίζεις ἄκρατον μὲν τὴν ἡλίου φλόγα μὴ δύνασθαι θεαθῆναι . . . τὰς δὲ ἀγενήτους ἄρα δυνάμεις ἐκείνας, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσιν, ἀκράτους περινοῆσαι δύνασθαι; Exc. ex Theod. 12, 3 hören wir dabei: οὗ τὰ μὲν ἱμάτια ὡς φῶς ἔλαμψεν κτλ. ᾧ μηδὲ ἀντωπῆσαι ἔστι ῥᾳδίως, Jesus ist daher so oft ἀπρόσιτον φῶς genannt worden (vgl. Exc. ex Theod. 12, 3 und oft); oder es ist nur dem »vernunftigen» Auge überhaupt sichtbar (Exc. ex Theod. 10, 6): ὁρῶσι δὲ ὀφθαλμῷ οὐκ αἰσθητῷ. ἀλλ' οἵῳ παρέσχεν ὁ πατήρ, νοερῷ. Diese Anschauung begegnet uns sehr häufig in hellenistischer Frömmigkeit. ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν (C. H. 11, 20), dieser hermetische Spruch drückt einen der hellenistischen religiösen Psychologie selbstverständlichen Gedanken aus.[1] Und Plutarch schliesst sich wahrscheinlich an die Mysteriensprache, wenn er de Is. et Os. 77 dieselben Gedanken folgendermassen ausdrückt: ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁγίου νόησις, ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα, τῇ ψυχῇ ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε. διὸ καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν; wenn wir diese Worte in ihrem Zusammenhang lesen, zeigen sie deutlich, wie Plutarch die »Philosophie» in Formen betrachtet, die aus der Mysterienfrömmigkeit geliehen sind. Drastisch werden diese Gedanken z. B. von Jamblichus (de myst. 3, 6) beschrieben: οἱ δὲ ἄνευ τῶν μακαρίων τούτων θεαμάτων

[1] Vgl. die oben S. 69 von Clemens Alexandrinus zitierten Worte.

ἀφανῶς ποιούμενοι τὰς ἀγαγωγὰς τῶν πνευμάτων ὥσπερ ἐν σκότῳ ἀφάσσουσι, καὶ οὐδὲν ἴσασιν ὧν ποιοῦσι, πλὴν πάνυ μικρῶν τῶν διὰ τοῦ σώματος φαινομένων σημείων τοῦ ἐνθουσιῶντος καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐναργῶς ὁρωμένων, τὰ ὅλα τῆς θείας ἐπιπνοίας ἐν ἀφανεῖ κεκρυμμένα ἀγνοοῦντες ἀλλ' ἐκεῖσε πάλιν ἐπάνειμι. εἰ γὰρ παρουσία τοῦ τῶν θεῶν πυρὸς καὶ φωτός τι εἶδος ἄρρητον ἔξωθεν ἐπεβαίνει τῷ κατεχομένῳ, πληροῖ τε αὐτὸν ὅλον ἐπικρατεῖ . . . τίς ἂν αἴσθησις κτλ. (vgl. 3, 27, und 3, 18: μία δ'ἐστὶν ἐν αὐτῷ τῆς ἐνυπαρχούσης πλάνης καὶ ταραχῆς καὶ τῆς ἀστάτου μεταβολῆς ἰατρεία, εἴ τινα μετουσίαν θείου φωτὸς κατὰ τὸ δυνατὸν μεταλάβοι; vgl. auch das unmittelbar Vorhergehende). Vielleicht ist dies auch der Sinn der alten Ode (14, 45): »In (oder durch) dein Licht sehen wir Licht».

Aber ist so das Licht etwas, was eigentlich gar nichts mit dem Leibe zu tun hat, sondern ein Ausfluss der Gottheit ist, so ist es nicht erstaunlich, dass wir so oft, besonders in mehr philosophisch beeinflussten Darstellungen, diesen Unterschied erwähnt finden, dass wir von θεῖον φῶς so oft hören (oft oben, de migr. Abr. 39, qu. rer. div. her. 264), von ἀσώματον φῶς (de conf. ling. 61, de somn. I: 113), ἀγένητον φῶς (de ebriet. 208), ἀόρατον καὶ νοητὸν φῶς (de op. mundi 30), νοερὸν φῶς (Exc. ex Theod. 12,1 ff.) u. s. w., um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Derartige Zusammenstellungen könnten uns leicht zu dem Gedanken führen, dass wir hier wenigstens eine symbolische Verwendung von »Licht» vor uns hätten, wenn uns nicht unsere ganze obige Untersuchung davor bewahren müsste, uns durch einen derartigen Schein irreführen zu lassen. Sehr charakteristisch für die Vorstellungsweise des antiken Menschen sind dabei einige Worte aus den Exc. ex Theod., die in diesem Zusammenhang gefällt worden sind: τὸ τοίνυν ὁρῶν καὶ ὁρώμενον ἀσχημάτισον εἶναι οὐ δύναται οὐδὲ ἀσώματον. ὁρῶσι δὲ ὀφθαλμῷ οὐκ αἰσθητῷ ἀλλ' οἵῳ παρέσχεν ὁ πατήρ, νοερῷ (10, 6) oder τὰ δαιμόνια »ἀσώματα» εἴρηται, οὐχ ὡς σῶμα μὴ ἔχοντα (ἔχει γὰρ καὶ σχῆμα· διὸ καὶ συναίσθησιν κολάσεως ἔχει). ἀλλ' ὡς πρὸς σύγκρισιν τῶν σῳζομένων σωμάτων πνευματικῶν σκιὰ ὄντα ἀσώματα εἴρηται (14, 1). Das ist charakteristisch, und ungefähr so hat der antike Mensch es stets empfunden, auch wenn es in der Regel nicht offen ausgesprochen worden ist (vgl. C. H. 10, 9 ff.).

So tritt denn überall dieser für die Zeit so bezeichnende Dualismus zutage: das Göttliche und das Leibliche sind zwei mit einander unversöhnliche Gegensätze. Nur wer vom Göttlichen berührt worden ist, etwas vom Göttlichen innehat, kann das Göttliche »sehen», ergreifen. So ist es auch eigentlich dieser göttliche Same im Menschen, der entwickelt wird, der wächst, der »Gott sieht». Um Gott sehen zu können, muss daher, das ist auch ein gewöhnlicher Gedanke, der Mensch sich reinigen, das Leibliche muss getötet oder wenigstens beiseite geschoben werden. Hier können die ethischen Gedanken dieser Religiosität sich geltend machen. Wir sehen zwar, dass die Rolle, die die Ethik spielt, keine allzu hervorragende sein kann. Sie kommt sozusagen nur auf einem Seitenweg hinein. Sie ist nicht ein an sich notwendiger Bestandteil dieses Gedankenkreises. Eigentlich ist sie ja ein vorbereitendes Mittel. Denn ist es das Ziel, den Menschen zu vergöttlichen, so ist es ja nur die Aufgabe des Menschen, sich von allem Leiblichen frei zu machen, »zu reinigen», wie wir schon oben oft gehört haben (vgl. Firm. Mat. de err. prof. rel. 19, 2).

Die Sünden, die *παθήματα*, sind etwas Leibliches, etwas was der Materie angehört, also muss man sich von ihnen frei machen. Und sie trüben unser Vermögen, Gott zu fassen, das Göttliche in uns aufzunehmen. Gottes Gnade kommt eigentlich nur dem Weisen, dem Frommen zu, aber diesem in vollem Masse.[1] Er wird von göttlichen Kräften regiert und getrieben. Ohne diese göttliche Hilfe[2] kann er, wie wir gesehen haben, nie das Göttliche erreichen. Und doch wird diese Fähigkeit durch die Sünde beeinträchtigt. Nur bei den Guten und Frommen will Nous wohnen (C. H. 1, 22): *παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι, τοῖς εὐσεβῶς βιοῦσι. καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι ... μᾶλλον δὲ οὐκ ἐάσω αὐτὸς ὁ νοῦς τὰ προσπίπτοντα ἐνεργήματα τοῦ σώματος ἐκτελεσθῆναι ... τοῖς δὲ ἀνοήτοις, καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς ... καὶ ἀσεβέσι πόρρωθέν εἰμι* (so auch C. H. 10, 21 ff. und 13, 14).

[1] Vgl. Charis, S. 107.

[2] Vgl. Jamblichus 1,13 und anderswo oft.

Es ist daher eine typische Beschreibung, die uns C. H. 10, 8 f. gegeben wird: ψυχὴ γὰρ μηδὲν ἐπιγνοῦσα τῶν ὄντων . . . τυφλώττουσα ἀντιτάσσεται τοῖς σωματικοῖς πάθεσι· καὶ ἡ κακοδαίμων ἀγνοήσασα ἑαυτὴν δουλεύει σώμασιν ἀλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα καὶ οὐκ ἄρχουσα, ἀλλ' ἀρχομένη.

So fügen sich in diesen Gedankenkreis ausgezeichnet die schon oben angeführten Vorstellungen, dass, wenn das Licht in dem Menschen aufgeht, die Finsternis verschwinden muss, z. B. Philo, de caritat. 403 M. καθάπερ γὰρ ἀνατείλαντος ἡλίου τὸ μὲν σκότος ἀφανίζεται, φωτὸς δὲ πληροῦται τὰ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὅταν θεός, ὁ νοητὸς ἥλιος, ἀνάσχῃ καὶ ἐπιλάμψῃ ψυχήν, ὁ μὲν τῶν κακιῶν καὶ παθῶν ζόφος ἀνασκίδναται, τῆς δ'αὐγοειδεστάτης ἀρετῆς τὸ καθαρώτατον καὶ ἀξιέραστον εἶδος ἐπιφαίνεται (für weitere Beispiele vgl. oben S. 66 ff.).

So schliessen sich alle diese Züge zu einem Bilde ausgezeichnet zusammen, bei dem das Zentrale eben dies Göttliche ist, das der Mensch mit allen Kräften erstrebt. Aber wir haben ja zuletzt gesehen, dass ihm eigentlich nicht der Mensch an sich nachjagen kann, sondern nur das Göttliche in ihm. Der Mensch selber, alles was zum Leibe gehört, und besonders seine παθήματα, haben mit diesem wahren Ich nichts zu tun. Zwar wird nicht immer dieser scharfe Dualismus hervorgehoben, aber er liegt doch im Hintergrunde aller hellenistischen Frömmigkeit. εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν, αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους. ὑπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν· ὥστε εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου. καὶ μήτε σωματικὴν ὑπάρχειν αὐτήν· φθαρτὸν γὰρ τὸ σῶμα. μήτε ψυχικὴν ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ ἐξ ὑστερήματος, καὶ ἔτι τοῦ πατρὸς ὥσπερ οἰκητήριον· πνευματικὴν οὖν δεῖ καὶ τὴν λύτρωσιν ὑπάρχειν. Mit diesen Worten beschreibt Irenäus (I. 21, 4) die Ansicht von der Erlösung, die einige der ihm bekannten Gnostiker hatten. Und sie ist typisch. Auch wo es nicht besonders betont wird, wird sie in dieser Weise vorgestellt. Es ist dies ein eigentümliches Doppelgefühl, das für alle mystische Frömmigkeit charakteristisch ist, und das hier in dem Hellenismus in verschiedentlichster Weise zum Ausdruck kommt.

Daher ist der Erleuchtete von allem Materiellen, allem Finstern frei und rein. Auch dies ist ein Zeichen davon, wie ganz als θεῖος er gedacht wird. Wir haben oben gehört, dass er der Macht der Sterne entrückt ist, jetzt hören wir auch, dass er die Affekte, das Materielle aufgegeben hat. καὶ ὁ μολυσμὸς οὖν ἀπὸ τῶν ἐνύλων συμπίπτει τοῖς ἀπὸ σώματος ὑλικοῦ κατεχομένοις, καὶ τὸ ἀπὸ τούτων ἀποκαθαίρεσθαι ἀναγκαῖον ἐκείνοις, ὅσα δύναται ἀπὸ τῆς ὕλης μιαίνεσθαι. ἃ δ'οὔτε ὅλως ἔχει φύσιν διαιρετὴν οὔτε δύναμιν κέκτηται τοῦ εἰσδέχεσθαι εἰς ἑαυτὰ τὰ ἀπὸ τῆς ὕλης πάθη, τί ἂν ἀπὸ τῶν ἐνύλων μιανθείη; πῶς δ'ἔνεστιν ἀπὸ τῶν ἐμῶν παθημάτων ἢ ἄλλου τοῦ τῶν ἀνθρώπων ἐπιθολοῦσθαι τὸ θεῖον, ὃ μηδὲν ἔχει κοινὸν πρὸς ἡμᾶς τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας κρεῖττον προϋπάρχων; (Jamblichus, de myst. 5,4; vgl. auch was hier sonst bezüglich dieses Themas ausgeführt wird).

So wird es also deutlich, dass die Sünde (denn das bedeutet παθήματα), als etwas der Materie Zugehöriges, dem göttlichen Menschen nicht zieme. Er muss »rein» sein; um das Göttliche empfangen zu können, muss er sich »reinigen». So kommt leicht auch die Askese hinein. Ist alles Materielle, Leibliche an sich böse, so gilt es für den Menschen, sich von ihm fernzuhalten. Die Askese hat auch fast immer als vorbereitendes Mittel für die Weihen in den Mysterien einen Platz gehabt, und besonders in einigen gnostischen Systemen werden diese Gedanken scharf aufrechterhalten: Fasten und eheloses Leben werden den Mysten auferlegt.

Aber noch eine andere Seite desselben Gedankens, die uns eigentlich auf den ersten Blick hin als sein vollständiger Gegensatz erscheint, erschliessen uns die Worte des Jamblichus. Der Göttliche kann einfach nicht sündigen; wie könnte das Göttliche vom Materiellen affiziert werden; die beiden können nichts mit einander zu tun haben; wenn ein derartiger heiliger Mann Sünde begeht, ist es daher nicht er, der sündigt, sondern nur sein Leib, mit dem er eigentlich nichts mehr zu tun hat. Und so kann er ruhig Sünde tun, Diebstahl, Ehebruch u. s. w., er selber hat damit nichts zu schaffen. Es ist dies ein deutlicher Ausfluss des Hochmuts dieser »Vollkommenen», wie sie es liebten, sich selber zu nennen. Aber wenn wir so oft in diesen Kreisen von Libertinismus reden hören (wie es z. B. unter den Gnostikern

häufig der Fall ist), so müssen wir nicht immer meinen, dass es auch in der Praxis getrieben worden ist. Der »dogmatische» Libertinismus aber ist, wie wir gesehen haben, nur die geradlinige Konsequenz der hellenistischen Frömmigkeit, wenigstens die eine Linie. Und von diesem Gesichtspunkt aus haben wir wahrscheinlich nicht selten die Anklagen wegen unzüchtigen Lebens, die die Kirchenväter so oft gegen die Gnostiker erheben, zu verstehen.

Diese religiösen Gefühle weisen also noch einmal in eine Richtung, die wir mehrmals schon beobachtet haben: die Verdoppelung des Ichs. Das höchste Ziel des Mysten ist nun das, von diesem seinem materiellen, bösen Ich loszukommen. Er kann es schon im irdischen Leben erfahren; wir haben ja davon gehört, wie dies das Ziel des Zauberers in der sog. Mithrasliturgie ist; und wenn Paulus 2. Kor. 12 davon redet, dass er einen Mann kenne, der bis zum dritten Himmel entrückt worden sei — εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα — und dann von ihm als τοιοῦτον ἄνθρωπον redet, so tritt uns darin ein weiterer Ausfluss derselben Gedanken entgegen; oder wenn Plotin das Ziel der Ekstase schildert: das vollständige Einswerden mit Gott (vgl. Enn. VI: 9,9, 11 u. oft), auch wenn der Leib hier auf Erden weilen muss; alles dies ist ja nur der konsequente Ausfluss der hellenistischen Frömmigkeit, ihres Dualismus zwischen Geist und Materie, Göttlichem und Irdischem. Dass dieser Dualismus nicht immer in seiner Schärfe aufrechterhalten sondern nicht selten z. B. auch der Leib mit in die Sphäre der Vergöttlichung einbezogen wird, kann nicht jene Beobachtung beeinträchtigen, auch wenn es für die Eigenart besonders volkstümlicher Frömmigkeit charakteristisch ist.

6.

Es wird aber von dem antiken Menschen nicht selten noch eine Seite der Lichtnatur der Seele hervorgehoben, die uns noch einmal seine konkrete Denkweise enthüllt und uns zeigt, wie wenig er im Grunde zwischen »physisch» und »geistig» zu scheiden vermag. Wir haben ja schon oben darauf hingewiesen, dass die Sonne das »vernünftige Licht» ist, und unser letztes Philo-Zitat hat es wieder in Erinnerung gebracht. Wie konkret

dies gedacht worden ist, zeigt die schon oben (S. 38 ff.) erwähnte Anschauung, dass das »leichte» Licht die Erde verlässt und zu seiner ursprünglichen Heimat zurückkehrt. Die Sonne wird mit ihren Strahlen zu den untersten Gegenden der Welt hindringen, alles Licht von der ihm anhaftenden Materie befreien und zu sich ziehen (C. H. 16,5):[1] αὐτὸς γάρ ἐστιν, οὗ ἀγαθαὶ ἐνέργειαι οὐ μόνον ἐν οὐρανῷ καὶ ἀέρι ἀλλὰ καὶ ἐπὶ γῆς εἰς τὸν κατώτατον βυθὸν καὶ ἄβυσσον διήκουσιν. εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ οὐσία, αὕτη ἐστὶν ὁ τούτου ὄγκος, ἧς ὑποδοχὴ ἂν εἴη τὸ τούτου φῶς (vgl. auch 16,8 und 16).

Es sind dieselben Vorstellungen, die aus dem Berliner Zauberpapyrus[2] reden, wenn es dort heisst (Z. 177): τελευτήσαντός σου τὸ σῶμα περιστελεῖ, ὡς πρέπον θεῷ, σοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς ἀέρα ἄξει σὺν ἑαυτῷ· εἰς γὰρ Ἅιδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ (vgl. Z. 117 ff. βαστάξει σε εἰς ἀέρα). Mit der Wahrheit und der vollkommenen Tugend, so erzählt uns Jamblichus (de myst. 3,31), δίδοται τοῖς θεουργοῖς ἡ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος, ὃ δὴ καὶ τέλος δεῖ πάσης μὲν προγνώσεως πάσης δὲ θεουργικῆς πραγματείας προτίθεσθαι, und 2,2 sagt er: καὶ τὸ μὲν ἀίδιον τῆς ὁμοίας ζωῆς καὶ ἐνεργείας παρ' ἔλαττον ἐκείνων ἔχουσα, διὰ δὲ τὴν τῶν θεῶν βούλησιν ἀγαθὴν καὶ τὴν ἀπ' αὐτῶν ἐνδιδομένην φωτὸς ἔλλαμψιν πολλάκις καὶ ἀνωτέρω χωροῦσα, ἐπὶ μείζονά τε τάξιν τὴν ἀγγελικὴν ἀναγομένη. Dass die gute Seele, wie wir mehrmals oben, besonders bei Zosimos, hörten, zu dem Licht, zum Himmel geführt wird, liegt ja durchaus in einer Linie mit diesen Vorstellungen. So führt Epiphanios von einigen der Gnostiker (26,9) eine Formel an, die uns an diese Vorstellungen erinnert: μίγηθι μετ' ἐμοῦ, ἵνα σε ἐνέγκω πρὸς τὸν ἄρχοντα ... εὔχονται λέγοντες· προσφέρω σε τῷ δεῖνι, ἵνα προσενέγκῃς ⟨με⟩ δεῖνι (vgl. Ir. I: 13,6).

Es scheint also nicht selten in den Mysterien, und zwar besonders, wenn sie als ἱερὸς γάμος gedacht werden, die Vorstellung verbreitet gewesen zu sein, dass der Myste durch die Weihe sich zu der oberen Welt erheben könnte, oder wenigstens seine Seele, wenn auch sein sterblicher Leib hier auf Erden zurückbleiben musste. Und es geschah dies durch eine Ver-

[1] Text zitiert aus Reitzensteins Ausgabe (Poimandres).

[2] Zitiert aus Reitzensteins Poimandres, S. 227.

mischung des Mysten mit der Gottheit (μίγηθι μετ' ἐμοῦ), wodurch er des Göttlichén teilhaft wurde, ein Einswerden mit ihr, so dass der Gott, der Dämon, ihn zum Himmel tragen konnte. Hier vereinigen sich mit den Lichtvorstellungen die alten Gedanken von einem Sonnenvogel (oder von anderen Gestalten der »Seelenführer»), auf dessen Rücken der Mensch zum Lichte emporfährt. Aber alles wird doch jetzt mehr naturhaft-physisch als mythisch gedacht; vgl. z. B. die Worte, die uns Celsus (Or. c. Cels. VI: 31) mitteilt: βασιλέα μονότρομον . . . ἀσπάζομαι. πρώτην δύναμιν, πνεύματι προνοίας καὶ σοφίᾳ τηρουμένην· ἔνθεν εἰλικρινὴς πέμπομαι, φωτὸς ἤδη μέρος υἱοῦ καὶ πατρός· ἡ χάρις συνέστω μοι. ναὶ πάτερ, συνέστω; und ähnliche Formeln kehren im Munde des zum Himmel Aufsteigenden bei jeder Pforte wieder, die er zu passieren hat. Nur dadurch, dass er an dem »Lichte» Teil hat, nur dadurch, dass die »Gnade» ihm beisteht, kann er weiter aufwärts vordringen.

Dass dieser Gedanke, wenn auch spiritualisiert und doch noch real gedacht, in hellenistischer Frömmigkeit oft wiederkehrt, ist unzweifelhaft. Wie das Licht die Lichtseele zu sich zieht, das beschreibt z. B. C. H. 10,6: περιλάμψαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει ἀπὸ τοῦ σώματος. καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν θεοῦ μεταβάλλει und 4,11: ἔχει γάρ τι ἴδιον ἡ θέα· τοὺς φθάσαντες θεάσασθαι κατέχει καὶ ἀνέλκει. καθάπερ φασὶν ἡ μαγνῆτις λίθος τὸν σίδηρον (vgl. 4,5 und 10,15, vgl. auch Jamblichus, de myst. 2,7 und Asclepios 29).

So haben denn diese Licht-Gedanken eine vollständige Revolution der alten griechischen Gedanken vom Leben nach dem Tode zustande gebracht. Der Mensch lebt nicht mehr ein schattenhaftes Dasein irgendwo im Schosse der Erde, sondern seine Seele, durch das Licht zu reinem Licht geworden, steigt in die von Sternen erfüllte Luft empor, zum ewigen, unendlichen Lichtmeer, sie wohnt in den Sternen, oder strahlt selbst wie ein Stern an dem Himmel. So spricht Plutarch de Is. et Os. 21 davon, dass die Seelen wie Sterne am Himmel strahlen werden: . . . τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι, μηδ' ἄφθαρτοι, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα, und Zosimos redet davon, wie die Erlösten τὰ ἑαυτῶν φωτεινὰ πνεύματα σώζοντες ⟨εἰς⟩ ἴδιον

χῶρον: oft redet er auch in diesem Zusammenhang von ὁ φωτεινὸς ἄνθρωπος (vgl. auch Philo, de somn. I: 201 ff., 218 u. oft).[1]

Ob diese Menschen an ein persönliches Fortleben des Individuums nach dem Tode geglaubt haben? Eine derartige Frage kann eigentlich kaum beantwortet werden. Die ganze Fragestellung ist, könnte man fast sagen, unangebracht. Die frühere Geschichte der hellenistischen Welt hat es mit sich gebracht, dass man so wenig wie möglich nach dem Zustand nach dem Tode fragte (vgl. die charakteristische Formulierung vita Ap. VIII: 31). Zwar gab es immer Geister, die sich nicht mit dieser Welt zufrieden geben konnten, und sie haben sich verschiedene Bilder von der zukünftigen Welt gemacht, aber es waren dies immer Einzelfälle. Ein Gegenstand, mit dem sich gern die Phantasie beschäftige, wie es z. B. im Judentum der Fall war, ist nie das Leben nach dem Tode für diese Menschen gewesen. Sie lebten zu sehr in der Gegenwart, um eigentlich nach dem Jenseits zu fragen. Zwar war es den Adepten der Mysterien selbstverständlich, dass sie, die ja vergöttlicht waren, nicht mit dem Tode zugrunde gehen, sondern auch nach ihm weiterleben würden, aber weiter gingen gewöhnlich ihre Gedanken nicht; die Art der hellenistischen Religiosität hat dies mit sich gebracht; ihr unpersönlicher Charakter, der sich immer auf das Göttliche, nicht auf Gott bezog, hat auch hierin einen Ausdruck erhalten; daher interessiert man sich eigentlich nicht für das Schicksal des Menschen nach dem Tode, es war ja selbstverständlich nur das Göttliche an ihm, das fortleben konnte; aber auf dieses Fortleben, auf die *ζωή* und *ἀφθαρσία* hat man seine Hoffnung gesetzt. Dem einen lag dann die Vorstellung näher, dass sein »Licht» sich mit dem grossen Urlicht vereinigen und in ihm aufgehen werde, dem anderen, dass er als Stern am Himmel leuchten, einem dritten, dass er als »feuriger Dämon» auf einem Sterne leben werde u. s. w., aber alle diese Gedanken treten

[1] Es sei hier daran erinnert, dass nicht selten derselbe Gedanke in der Form begegnet, dass die Seelen ursprünglich reines Licht gewesen sind, durch einen »Fall» aber mit der Materie vermischt worden sind; das Ziel ist dann die Reinigung des Lichtes. Mythisch sind diese Gedanken durch die Anthropos-Darstellungen formuliert, vgl. mein »Ich bin das Licht der Welt» (Beitr. z. Rel.-Wiss I, S. 173 ff.) und Hilgenfeldt, Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 245 f.

uns nur matt und vage entgegen; die konkreten Farben, die für ihre Lebendigkeit im Glauben der Frommen zeugen würden, fehlen eigentlich.

Wie anders ist es nicht, wenn wir uns dem Gedanken der Vergottung des Menschen, der Seele, zuwenden. Hier lebt diese Frömmigkeit ihr eigentliches Leben, ob sie sie nun hier oder erst im Jenseits endgültig vollzogen denkt. Die Konsequenzen davon noch weiter zu ziehen, danach hat sie kein Bedürfnis gehabt, oder sie hat sie nicht zu ziehen vermocht. Es ist nur der wahre Eindruck, den das Christentum auf diese Menschen gemacht haben muss, wenn es in der Apostelgeschichte heisst, dass es die Predigt von Jesus und der Auferstehung ist (17,18). Zwar ist vieles Material für die christliche Vorstellung vorhanden, der Gedanke selbst aber hat eigentlich nur mit ihm Wurzel fassen können. Nur hier waren die Voraussetzungen dafür wirklich vorhanden.

III.

So haben wir denn eine weite Verbreitung der Vorstellung des Lichts in der hellenistischen Religiosität konstatieren können. Sie ist mit dem Erscheinen der Gottheit im Mysterium in enge Verbindung gebracht, aber auch sonst scheint sie den Geist der Zeit erobert zu haben; mit allen für sie charakteristischen religiösen Vorstellungen, mit Gnosis, Geist u. s. w. ist sie verschmolzen, ja auch in der philosophischen Spekulation hat sie einen nicht geringen Platz in Anspruch genommen.[1] Und doch sehen wir überall, dass sie etwas von ihrem ursprünglichen konkreten Ton beibehalten hat, sie ist nie ganz vergeistigt worden.

Der Ursprung der Vorstellung kann daher nicht in einer bildlichen, symbolischen Verwendung des Lichtes gesucht werden. Wir müssen statt dessen Vorstellungen aufsuchen, wo das Licht noch in dieser primitiven »materiellen» Bedeutung vorkommt, in seiner derben Ursprünglichkeit dasteht, wo es allgemein das Göttliche, Gott bedeutet. Denn die Verbindung mit einer so grossen Reihe von verschiedenen hellenistischen Religionsgedanken, wie wir sie oben festgestellt haben, macht es doch schon an sich unwahrscheinlich, dass das Licht ursprünglich mit einem von ihnen zusammengebracht worden und danach auf die anderen übergegangen sei.

Nun haben wir oben feststellen können, dass das Licht besonders in den Mysterien heimisch ist, dass das Hervorbrechen des Lichtes, das als die anwesende Gottheit begrüsst wird, ein Teil des Kultus ausgemacht hat, und dass sogar manche der mehr »philosophischen» Darstellungen vom Lichte und Gedanken,

[1] Allmählich wird dies immer allgemeiner der Fall; aber von der philosophischen Spekulation wollen wir hier absehen, wo sie nicht von der Frömmigkeit unscheidbar ist.

die mit ihm im Zusammenhang stehen, nach dem Schema der Weihen ausgeführt worden sind. Dies führt uns dazu, zu dem Kultus zu gehen, um dort Aufschlüsse über die Herkunft der Lichtgedanken zu finden.

Schon oben haben wir finden können, wie wir auf die eleusinischen Mysterien, die alten griechischen Weihen, verwiesen worden sind. Dort wurde die Gottheit mit einem χαῖρε φῶς begrüsst, nach dem was Clemens Al. uns erzählt. Und gehen wir jetzt zu den Resten, die uns von diesen Mysterien der alten Griechen aufbewahrt worden sind, wird sich die Beobachtung bald bestätigen, dass hier das Licht im Kultus eine Rolle gespielt hat. In Soph. Antig. 1146 ff. wird das Erscheinen des Gottes Dionysos mit einem ἰὼ πῦρ πνεόντων χόραγ' ἄστρων begrüsst, und zwar in einem Zusammenhang, der uns in keinem Zweifel darüber verlässt, dass wir hier mit Vorstellungen von den Mysterien her zu tun haben. Und deutlich spielt Aristophanes, Frösche 343 ff. mit diesen Gedanken, als er von Jachos als dem »lichtbringenden Stern der nächtlichen Weihen» redet und davon, wie in der heiligen Festluft alle und alles von ihrer belebenden Macht gestärkt werden. Stets scheinen die heiligen Szenen im Lichtglanz dargestellt worden zu sein (vgl. Aristophanes Thesmophor. 1151, vgl. Pausanias II: 22,3). So hören wir Oed. Koloph. 1047 ff., wie die Göttinnen in den Weihen beim Festlichte den Sterblichen das Heil aufpflegen (vgl. Antig. 964). Und wenn Dionysos auf die Szene auftritt, wird er fast stets als von Glanz und Feuer umwoben geschildert, seine Gestalt fast immer als »strahlend» beschrieben (vgl. Soph. Antig. 1146 ff. und oft).

Und nun wissen wir ja, dass diese »Epopsie» als heilbringend vorgestellt wurde. So hören wir auch z. B. in einem Scholion zu Soph. Oed. Kol. 1047 von dem »heiligen Fackel, von dem Aeschylos sagt: λαμπραῖς ἀστραπαῖς λαμπάδων στένει». Das »Licht» verleiht dem Menschen Kraft. Und Plato beschreibt in Phaedros 250 B, wo er dem Schema der Mysterien zu folgen scheint, den Höhepunkt der Philosophie so, dass wir in eine τελετὴ μακαριωτάτη eingeweiht werden, und zwar ἐν αὐγῇ καθαρᾷ schauen wir, reine vom Leibe, . . . Aus alledem zeigt es sich, dass die heiligen Handlungen der Weihen sich immer im hellen,

strahlenden Lichte abgespielt haben. Aber an sich scheint das Licht keine eigentliche Rolle gespielt zu haben. Zwar hören wir, dass das Licht als heilbringend angerufen wird, wobei gewöhnlich an die Gestalt des Jachos-Dionysos, oder auch ganz allgemein an das Licht der heiligen Dramen gedacht wird, aber es steht dabei nur als Bezeichnung für diese. »Selig wer gesehen hat», das ist eine häufig wiederkehrende Formel, die sich auf die Epopsie im allgemeinen, nicht aber spezifik auf das Licht bezieht.

Schon das ist bezeichnend, dass wir selten von wirklich technischen Termini hören, in denen das Licht vorkommt; es sind gewöhnlich das Feuer, die Fackeln u. ä., nicht aber φῶς; jene waren gewiss das Ursprüngliche und das ist nicht ohne Bedeutung! Es will also scheinen, als ob es mehr das Schauen der heiligen Szenen ist, das die eigentliche Rolle spielt, und das auf die Menschen die heilbringende Wirkung ausübt, wenn auch, wie wir ja gesehen haben, dieser Gedanke auf das Licht überführt werden kann.

Es ist ganz in Übereinstimmung damit, dass wir eigentlich nie hören, dass der Mensch durch die Weihen »erleuchtet» worden ist, Licht geworden ist, wie wir es in der hellenistischen Zeit immerfort hörten. Es wird hier nicht überhaupt so auf das Licht das Gewicht gelegt, dass es in irgend einer Weise beanspruchen kann, so im Zentrum zu stehen, wie es in den späteren Mysterien der Fall ist. Aber so viel lassen die Zeugnisse uns doch wissen, dass das Licht im Kultus der Mysterien des alten Griechenlands eine grosse Rolle gespielt hat, und dass es mit den Wirkungen der Mysterien nicht selten in Verbindung gebracht worden ist. Dass wir uns damit den Vorstellungen genähert sind, die in der Zeit des Hellenismus herrschten, kann nicht geleugnet werden.

Mehr können wir kaum behaupten. Dass wir doch hier einen guten Anknüpfungspunkt für die Gedanken finden können, die wir oben für die hellenistische Mysterienfrömmigkeit und -Kultus belegt haben, scheint wahrscheinlich. Überall in der Geschichte der Religion zeigt es sich, wie zähe die kultischen heiligen Handlungen unter den Gläubigen fortleben. So können wir vermuten, dass die Kultsitten, die wir in den Mysterien so

oft haben belegen können, Erbschaft alter heiliger, liturgischer Gebräuche sind, wie es ja so oft bei dem Kultus der Fall ist, und es ist sogar wahrscheinlich, dass in dieser Hinsicht die alten griechischen Mysterien eine bedeutende Rolle gespielt haben. Aber die Deutung dieser Sitten und noch mehr die ganz allgemeine, vom Kultus nicht abhängige oder mit ihm nur in sekundärem Zusammenhang stehende Verwendung des Lichtes, die uns so allgemein in der hellenistischen Frömmigkeit begegnet ist, scheint doch nicht von diesem Ausgangspunkt her ihre Erklärung finden zu können. Wie ist es möglich — und das ist doch das für diese Frömmigkeit Charakteristische —, dass Geist, Nous, Gnosis als Licht gedacht werden, den Menschen zu Licht machen? Obgleich also wahrscheinlich die alten Kultsitten der Mysterien einen guten Anknüpfungspunkt für diese Licht-Gedanken geboten haben, ist es doch kaum möglich, in der altgriechischen Religiosität allein eine genügende Erklärung für die grosse Verwendung davon, die wir im Hellenismus haben feststellen können, zu finden.

Aber, kann man vielleicht fragen, bietet nicht die griechische Philosophie Möglichkeiten zur Lösung des Rätsels? Wir kennen ja die stoischen Gedanken vom Feuer, von der Weltseele, der Weltvernunft. Bietet dies nicht eine Analogie? Gewiss; und doch ist sie nicht genügend, um unser Problem zu erklären. Denn erstens haben wir hier mit Feuer, mit πῦρ, und nicht mit Licht, φῶς, zu tun. Der Unterschied der Terminologie kann nicht bedeutungslos sein, besonders da sie so fast allgemein durchgeführt zu sein scheint. Zwar kann man einwenden, dass wir bisweilen eine Bedeutungsgleichheit zwischen Licht und Feuer haben konstatieren können, aber sie scheint doch so selten vorgekommen zu sein, dass sie zu derartigen Schlüssen nicht berechtigt; sie zeugt nur dafür, dass auch dem antiken Denken eine gewisse Analogie der beiden Vorstellungen denkbar gewesen ist.

Die stoische Lehre vom Feuer ist ja, wie allgemein angenommen wird, durch Heraklit veranlasst. Und doch lässt sich kaum die Frage unterdrücken, ob Heraklit wirklich eine genügende Erklärung bieten kann. Man fragt sich unwillkürlich: Warum sind diese Vorstellungen eben jetzt, mehrere Jahrhunderte

nach ihm, aufs neue aufgekommen und zu so allgemeiner Anerkennung gelangt? Wie ist es gekommen, dass sie jetzt Allgemeingut sogar der breiten Massen geworden sind? Diese Frage kann kaum damit beantwortet werden, dass die Stoa Popularphilosophie geworden ist. Denn sie baut hier auf Gedanken, die nicht nur von Stoikern anerkannt wurden, sondern die überall sozusagen in der Luft lagen, Gedanken, die eher als Hintergrund zu den stoischen Lehren als von ihnen geschaffen anzusehen sind, und die einer viel weltumfassenderen Kulturbewegung als sogar der Stoa angehören: der astrologisch-astronomischen Weltanschauung der ganzen hellenistischen Zeit.

Auch für die Vorstellung des Lichtes könnte man (ganz wie für das Feuer der Stoa) Anknüpfungspunkte in der alten griechischen Philosophie finden, aber sie genügen uns durchaus nicht als Erklärung einer derartigen weltumfassenden Bewegung wie der, mit der wir es hier zu tun haben. Zwar gibt es auch dort Spuren davon, dass sie mit Licht und Finsternis operiert hat, aber sie sind nicht zahlreich, und überdies allzu undeutlich, um als Grundlage für die weit verbreitete Vorstellung vom Lichte dienen zu können.[1] Die Bedeutung des Wortes hier scheint noch nicht den ganz wörtlichen Sinn verlassen zu haben. Und ferner ist auch zu bedenken, dass es eine gefährliche Sache ist, tiefwurzelnde religiöse Vorstellungen auf philosophische Argumente zurückzuführen. Eine derartige Lösung — zwar nicht an sich ganz undenkbar — muss doch durch starke Momente

[1] Nicht selten werden unter den alten Philosophen Licht und Feuer gleichgesetzt. Bei Empedokles (Diel S. 217, auch S. 210) ist dies z. B. der Fall, indem das Licht in derselben Weise wie das Feuer verwendet wird: ἐπανισοῦσθαι γάρ αὐτοῖς τὸ ἐντὸς φῶς ὑπὸ τοῦ ἐκτός zeigt auch dies deutlich. So ist auch ein Wort wie das des Pythagoras: μὴ λέγειν ἄνευ φωτός (Diel S. 359) verständlich; vgl. auch Heraklit Fragm. 16 (S. 81). So ist es nicht erstaunlich, dass z. B. Parmenides (Diel 144,4) die zwei Elemente πῦρ καὶ γῆν ἢ μᾶλλον φῶς καὶ σκότος nennt (so auch 144,15 und Fragment 9,1). Es ist daher keine zu kühne Behauptung, dass φῶς nicht selten synonym mit πῦρ in der für Heraklit charakteristischen Bedeutung verwendet worden ist. Da aber eine andere Verbindungslinie zwischen diesen Philosophen und der hellenistischen Frömmigkeit als über die Stoa — wo die Lichtgedanken eine verschwindend geringe Rolle spielen — kaum gezogen werden kann, so kann ihre Bedeutung für sie kaum hoch angesetzt werden.

gestützt werden, um irgend eine Art Wahrscheinlicht zu erlangen. Solche aber können m. W. nicht angeführt werden, wenigstens wollen wir zunächst einen anderen Weg betreten, der uns vielleicht besser ans Ziel führen wird.

Es könnte ja möglich sein, dass eine derartige Vorstellung ganz spontan auch im Hellenismus entstanden wäre. Aber wir müssen uns doch dabei erinnern, dass sie uns eigentlich erst aus den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung mehr allgemein bekannt ist, also der Zeit, da das römische Reich von einer Fülle von orientalischen Gedanken überschwemmt wurde; und von nun an dringt sie mit immer siegreicherer Kraft überall vor. Das muss uns selbstverständlich vor die Frage stellen, ob nicht auch das Licht eine derartige von Osten eingewanderte Idee sein könnte.

Nun ist es aber leider so, dass uns die Dokumente zu einem Studium der Religionsgeschichte des Ostens eben für die Jahrhunderte um die Wende unserer Zeitrechnung spärlich sind. Zwar haben wir einigermassen Kenntnis von der Geschichte der persischen Religion, aber für mehrere dieser östlichen Gebiete, z. B. das alte Weisheitsland der Babylonier, die Heimat jener durch die ganze damalige Welt hin altberühmten Chaldäer, steht es noch schlimmer. Erst vom 3. und 4. Jahrhundert an beginnen unsere Quellen reichlicher zu fliessen. Denn jetzt ist ja der Manichäismus entstanden; und ungefähr aus dieser Zeit stammen wohl mehrere der Vorstellungen, die uns in den mandäischen Schriften aufbewahrt worden sind, auch wenn die literarische Fixierung der uns überlieferten Texte einer weit späteren Zeit angehört.

Aus diesen Texten lassen sich jedoch vielleicht Rückschlüsse, und zwar auf eine weit mehr zurückliegende Zeit, ziehen. Wir können diese Gedanken mit älteren babylonischen (und harranischen) Vorstellungen und Gedanken zusammenstellen, und dabei ergibt es sich als unzweifelhaft, dass sie auf religiöse Gedanken der alten Bewohner dieser Gegenden zurückgreifen, dass noch die früheren Formeln und Gebete verwendet werden, und die Ehrfurcht noch denselben Göttern, denselben Sternen gewidmet wird. Und so können wir von vielem, was uns in diesen späteren Texten begegnet, ohne Gefahr die Behauptung wagen, dass wir mit Vorstellungen zu tun haben,

die in diesen Gegenden weit vor der Zeit, in der sie uns überliefert worden sind, geherrscht haben.

Und in diesen Texten finden wir fast überall, dass das Licht eine dominierende Rolle in der religiösen Vorstellungswelt dieser Menschen spielt, es ist die sie beherrschende Idee, um die sich ihre Interessen zu drehen scheinen. Wir müssen in diese Vorstellungen einzudringen versuchen, um die Bedeutung des Lichtes festzustellen, um so entscheiden zu können, ob wir hier die Wurzeln zu den hellenistischen Gedanken, die mit ihm im Zusammenhang stehen, zu suchen haben. Wir müssen dabei auch das Alter eben der Lichtvorstellung zu sichern versuchen. Denn die Möglichkeit ist ja immerhin nicht ausgeschlossen, dass wir es hier mit jüngeren — vielleicht eben vom Hellenismus beeinflussten — wir wissen ja, dass das Griechentum seit Alexander in diesen Gegenden festen Fuss gefasst hat — Gedanken zu tun haben.

Nun muss aber die Frage beantwortet werden: ist es möglich, dass diese Gegenden einen so grossen Einfluss auf die antike Welt ausgeübt haben? sind überhaupt die rein äusseren Bedingungen für einen solchen Einfluss vorhanden? Diese Frage muss nun ohne weiteres bejaht werden. Schon Josephus Antiqu. 1,8 scheint sich dessen bewusst zu sein, dass die Astrologie von Babel hergekommen ist, und die Ehrfurcht der antiken Welt vor den Chaldäern eben als Magiern und Astrologen weist in dieselbe Richtung.

Und Plutarch zeugt in gewisser Hinsicht für dieselbe Tatsache. In de Is. et. Os. 46 behauptet er, dass Zoroaster, den er fünftausend Jahre vor dem trojanischen Kriege leben lässt, einen guten (Gott) und einen bösen (Daimon) angenommen habe, jenen Horomazen, diesen Areimainon nennend. καὶ προσαπεφαίνετο, τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ'ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ'ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσι. Es steht also für Plutarch fest, scheint es, dass diese Idee einer Vergleichung von Gott-Licht und Teufel-Finsternis seit ältesten Zeiten im Osten lebendig gewesen ist, und dass sie also dort heimisch ist. Aber noch eine andere, und gleichfalls richtige, Beobachtung scheint seinen Worten entnommen werden zu können. Er behauptet näm-

lich, dass der eigentliche persische Dualismus der zwischen Gott und Teufel ist — und dies ist richtig. Die Gleichsetzung davon mit dem von Licht — Finsternis, die Plutarch erwähnt, ist erst spät eingetreten, wahrscheinlich eben durch Einfluss chaldäischer Spekulation, wie wir unten hoffen feststellen zu können, wenn auch die persische Religion die Vermittlerrolle für diese Ideen nach dem römischen Reiche hin gespielt hat.

Zudem haben wir jetzt auch die unzweideutigsten Zeugnisse dafür, dass die babylonische Astronomie und Astrologie von den drei letzten Jahrhunderten vor Christus an siegreich nach Westen vorgedrungen sind und allmählich die hellenistisch-römische Welt vollständig erobert haben.[1] Die alte Weltanschauung der antiken Welt ist allmählich im Kampfe mit diesem mächtigeren Nebenbuhler fast vollständig gewichen; die Gedanken an εἱμαρμένη, an die eisernen Gesetze der Sterne, die den Lauf der Welt beherrschen und bestimmen, an die Sterne als Götter, an den »Himmel» als Ort des »Paradieses», als Wohnort der Seligen, alles dies begann in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung immer mehr Allgemeingut auch der breiteren Massen zu werden.

Und nun ist es nicht mehr angängig, die Möglichkeit zu verneinen, dass auch die Lichtvorstellung denselben Weg habe wandern können. Ja, es ist sogar wahrscheinlich, dass diese beiden Ideenkreise — die Astrologie-Astronomie und die Lichtgedanken — etwas mit einander zu tun haben. Ist doch schon die Grundregel aller Astrologie seit ihren ältesten Tagen die, dass Licht Heil bedeutet, Verdunklung Unheil.[2] Und die Anbetung der Sterne, die Folge davon, dass man von ihrer Macht

[1] Vgl. F. X. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel, 1907 ff. und seine kürzere Arbeit, Im Bannkreis Babels, Münster in W. 1910; vgl. auch J. Toutain, Les cultes paiens, II, Paris 1911, S. 179 ff. Die wissenschaftliche Astronomie ist in Babylonien gar nicht so alt, wie allgemein angenommen wird; Kugler sieht in einer Tafel vom Jahre 523 das älteste Dokument einer solchen, das wir kennen. Für die Verbreitung der astralen Gedanken im Westen vgl. das Hauptwerk auf diesem Gebiete von Franz Cumont, Astrology and religion among the greeks and romans (American lectures of the history of religions), New-York and London 1912, bes. lecture III.

[2] So F. X. Kugler, Im Bannkreis Babels, S. 115. Vgl. auch H. Zimmern, Babylonische Hymne und Gebete, Der alte Orient 1905, S. 31, im Hymnus zum Bel.

und ihrem Einflusse überzeugt war, wendete sich auch nicht selten eben ihrem »Licht» zu, an dem man teilzuhaben wünschte. Und nicht selten haben wir ja oben an Gedanken gestossen, die deutlich der astrologischen Frömmigkeit angehören.

So gäbe schon die ja ganz natürliche Verbindung des Lichtes mit der astralen Religion Babylons Anlass zu der Annahme, dass »das Licht» mit jener nach dem Abendlande gekommen ist. Aber auch ein genaueres Studium der Religiosität, die in den babylonischen Ländern um die Wende unserer Zeitrechnung geherrscht hat, führt ebendahin. Bevor wir näher hierauf eingehen, ist jedoch zunächst eine Untersuchung anzustellen, die uns das Alter der in Frage stehenden Gedanken sichert.

•

Wollen wir das Alter der Gedanken studieren, die uns im Manichäismus und Mandäismus begegnen, so ist es unsere erste Aufgabe nachzusehen, wie alt die Dokumente sind, in denen wir diese Gedanken finden. Hierbei erhalten wir nun aber nicht allzu ermutigende Resultate. In ihrer jetzigen Gestalt dürften die mandäischen Schriften zwischen den Jahren 650 und 900 unserer Aera niedergeschrieben worden sein. Aber den Verfassern haben ältere Manuskripte vorgelegen, die teils schadhaft geworden, teils überhaupt nur noch Fragmente waren. Die ältesten Vorstellungen dieser Schriften sucht Brandt, der beste Kenner dieser Religion, ziemlich weit zurückzudatieren: die mit babylonischen, jüdischen und persischen Vorstellungen operierende Gnosis war um die Wende unserer Aera in Mesopotamien und Syrien weit verbreitet, in der uns aber vorliegenden Form sind sie oft überarbeitet und mit jüngeren Ideen vermengt worden.[1] So haben wir denn mit grosser Vorsicht diese Quellen zu handhaben, da wir doch immer damit rechnen müssen, dass jüngere Schichten sich in unseren Texten geltend gemacht haben.

Kehren wir nun von diesen Schriften zum Manichäismus zurück, so scheint die Sache nicht viel besser zu stehen. Einen grossen Vorteil haben wir jedoch darin, dass wir für das Auftreten Mani's eine festgestellte Zeit haben, die uns als Aus-

[1] So nach W. Brandt, Mandäische Schriften aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza oder Sidra Rabba, Göttingen 1893, S. VII (zitiert als M. S.).

gangspunkt für weitere Untersuchungen vielleicht dienen könnte. Mani verkündete nämlich, so erzählt uns die Tradition, und wir haben kein Recht, es zu bezweifeln, zum ersten Male seine Lehre bei der Krönung des persischen Königs Sapur I., also im Jahre 242 n. Chr.

Eigene Schriften der Manichäer sind bis vor einigen Jahren unbekannt gewesen, und man hat sich damit zufrieden geben müssen, mit Dokumenten bestenfalls zweiter Hand zu arbeiten, wobei vor allem Fihrist und die sog. Acta Archelai die Hauptquellen gewesen sind. Die Acta sind um das Jahr 350 anzusetzen, und das, was uns der Abschnitt des Fihrist al-ʿulûm über die Manireligion bringt, scheint nicht selten eine ältere Stufe darzubieten.[1] Das bestätigt sich noch mehr, wenn wir sie jetzt mit den neugefundenen Originaldokumenten der manichäischen Religion vergleichen.

Aber wie verhalten sich die Vorstellungen, die sich in den mandäischen und manichäischen Schriften finden lassen, zu einander? Welche von ihnen sind die ältesten? Hat Brandt das Alter jener richtig bestimmt, so ist es zweifellos, dass die Gedanken, die in ihnen ausgesprochen worden sind, schon vor Mani haben vorliegen müssen. Die Ähnlichkeiten, die zwischen den beiden Religionen bestehen, ist derart, dass sie nicht ohne die Annahme eines entscheidenden Einflusses auf einander erklärt werden können, und zwar scheint es so zu sein, dass die mandäische Religion die Gedanken des Mani beeinflusst haben. Dies wird auch durch die manichäische Tradition bestätigt. Von dem Vater des Propheten wird nämlich in Fihrist erzählt, er habe eine Offenbarung gehabt, wo »eine Stimme an ihn erscholl: »Fatak, iss kein Fleisch, trinke keinen Wein und enthalte dich des geschlechtlichen Verkehrs» . . . Als dies Fatak sah, schloss er sich an eine Genossenschaft von Leuten in der Gegend von Dastumaisân an, welche unter den Namen al-Mughtasilah, d. i. der sich Waschenden (Täufer) bekannt waren.»[2]

[1] Vgl. hierzu Ernest Rochat, Essai sur Mani et sa doctrine, Genève 1897, S. 141—155, wo die beiden Dokumente eingehend verglichen werden, und wo die meisten Schlussfolgerungen richtig sind.

[2] Fihrist, zitiert nach Konrad Kessler, Mani, Forschungen über die manichäische Religion I, Berlin 1889, S. 382 ff.; (wo Kessler's Übersetzung nicht

Hierin haben wir wohl die Mandäer zu erkennen,[1] und bei ihnen wurde, so erzählt die Tradition, der eben zu dieser Zeit geborene Mani bis zu seinem zwölften Jahre erzogen.

Vergleicht man die Texte der mandäischen und manichäischen Literatur mit einander, so erstaunt man eigentlich darüber, dass der Unterschied nicht grösser ist. Bisweilen scheint es, als ob die manichäische, bisweilen als ob die mandäische Form eines Gedankens die ältere Stufe repräsentierte,[2] und doch sind die wirklichen Unterschiede verschwindend klein. Man fragt sich unwillkürlich: wie ist es möglich, dass die eine dieser Religionen auf dem guten Wege ist, Menschheitsreligion zu werden,

---

ausreicht, nach Gustav Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1882).

Vielleicht verdient es auch beachtet zu werden, dass die Täufer, unter denen Mani erzogen ist, als Asketen geschildert werden. Oft sieht man (so z. B. bei Brandt, auch bei Rochat, a. A. S. 174 und 176) Mani als einen Asketen im Unterschied eben zu den Mandäern dargestellt, aber die Erzählung hier sollte uns davor warnen, auf derartige Bemerkungen allzu grosses Gewicht zu legen, da sie oft von der späteren Frömmigkeit beeinflusst werden. Im Zusammenhang damit kann auch erwähnt werden, dass Bîrûnî (Kessler S. 319) eine Beschuldigung der Päderastie, die von den Manichäern ausgeübt werden sollte, abweist, die, wenn sie nicht vollständig grundlos ist, vielleicht mit diesen asketischen Tendenzen des späteren Manichäismus nahe zusammenhängen könnte; wir haben ja oben (S. 92 ff.) gesehen, in wie enger Beziehung Asketismus und prinzipieller Libertinismus oft zu einander stehen: der Leib des Vollendeten kann ruhig Ehebruch tun, ohne sein wahres Ich zu beflecken; diese Angabe streitet also nicht gegen die asketischen Tendenzen des Manichäismus.

Inwieweit wirklich das Fasten im älteren Mandäismus eine Rolle gespielt hat, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. Häufig wird es verboten eben in Polemik gegen die nestor.-katholischen Mission (vgl. Brandt, M. R. S. 143 ff., Kessler (Herzogs) R(eal) E(nc). Art. Mandäismus, S. 173). Nicht nur die oben erwähnte Beobachtung, sondern auch die Institution von »Feiern» מבאטאל (von »einstellen») zeugt rein positiv dafür, dass Fasten wirklich einmal in diesen Kreisen Sitte gewesen ist; die nicht selten vorkommende Umdeutung des Fastens, z. B.: »Fastet das grosse Fasten, das nicht vom Essen und Trinken der Welt ist. Fastet eure Auge vom Blinzeln und seht keine Schlechtigkeit an u. s. w.» spricht weder für noch gegen die Fasten; derartige Ermahnungen können ebensowohl an die Fastensitte anknüpfen und sie geistlich umdeuten (vgl. Brandt, M. R. S. 93) als direkt gegen die Sitte polemisieren.

[1] So z. B. auch Brandt, M. S. S. 224.

[2] Vgl. Rochat, a. A. S. 178.

während die andere nicht über die Grenzen des heimatlichen Landes hinausgedrungen zu sein scheint?

»Das manichäische System lässt sich sehr gut begreifen als die unter dem Einfluss parsischer und christlich-gnostischer Ideen vorgenommene Spekulation eines aus der altmandäischen Schule hervorgegangenen Denkers ... Der Manichäismus hat wie der Christianismus Weltreligion werden wollen, ist jedoch im Wettkampf unterlegen, — musste unterliegen, da er dem Verstande zwar mehr, dem Herzen aber nichts zu bieten hatte», mit diesen Worten sucht Brandt[1] das Verhältnis der beiden zu einander klarzulegen, nachdem er kurz vorher festgestellt zu haben meint: »Der ganze Charakter des manichäischen Systems, welches schon der Erschaffung der Welt eine soteriologische Absicht unterbreitet, sein Dualismus und seine Askese, liegen der mandäischen Religion fern». Wir haben ja gesehen, dass diese Beobachtungen nicht ganz stichhaltig sind. Der Asketismus z. B. scheint ja nichts für Mani Besonderes, sondern schon bei seinen Vorgängern vorgekommen zu sein. Und auch die anderen Unterschiede, der Dualismus und die soteriologische Absicht der Schöpfung, sind doch nicht überzeugender Natur. Beide sind ja auch schon in mehrere der mandäischen Schriften hineingekommen, in die Lichtkönigslehre, die Brandt allerdings einer späteren Zeit, vielleicht sogar manichäischen Einflüssen, zuschreibt. Aber schon dies zeigt doch, dass die beiden einander nicht allzu fremd gegenüberstehen. Auch eine andere Tatsache muss in Erinnerung behalten werden. Die mandäischen Schriften sind Erster-Hand-Quellen, die manichäischen, wenigstens die, die Kessler und Brandt benutzt haben, sind erst zweiter Hand. Und in diesen müssen wir immer erwarten, dass spekulative Gedanken eine grössere Rolle spielen als ihnen eigentlich zukommt. Das wird durch einen Blick auf die neuentdeckten manichäischen Fragmente reichlich bestätigt. Hier, wo die religiösen Gedanken mehr zu Worte kommen, tritt die Spekulation in den Hintergrund, und damit verschwindet mehr und mehr der von den meisten Autoren behauptete Unterschied zwischen Mani und seinen nächsten Vorgängern. So glaube ich, dass Brandt die

[1] M. S. S. 224; ähnlich auch Kessler, R. E. S. 226, wenn er Mani als einen geschickten Philosophen und Gnostiker beschreibt.

Unterschiede übertrieben hat. Sein Urteil, dass »der Manichäismus dem Verstande zwar mehr, dem Herzen aber nichts zu bieten hatte», finde ich durchaus verfehlt.[1]

Die Zeit wird hoffentlich bald vorbei sein, da man diese Religion wie ihre Genossen im Gnostizismus als Spekulation, als Philosophie u. s. w. zu verstehen sucht. Denn als Religionen haben sie sich den Erlösungersehnenden Menschen ihrer Zeit angeboten, als Religionen haben sie auf die Gemüter der Zeit einen so überwältigenden Einfluss ausgeübt. Und dies bestätigt sich um so mehr, je mehr wir uns den Originaldokumenten dieser Frömmigkeit nähern können. Die Spekulationen sind für uns von Wichtigkeit, um den Hintergrund kennen zu lernen, gegen den die religiösen Gedanken sich abzeichnen, oft erschliessen sie uns das gegenseitige Verhältnis der »Systeme», u. s. w., aber die religiösen Stimmungen und Gefühle dürfen nicht darüber vergessen werden; sie sind doch das für den Religionsgeschichtler Wesentliche, der Kern, den zu finden er immer sich bestreben muss.

Wir können das, was wir meinen, deutlich an der Erforschung des sog. Gnostizismus demonstrieren. Man hat, den Anweisungen der Kirchenväter folgend, seine verschiedenen Systeme und ihr gegenseitiges Verhältnis zu erforschen versucht, dabei immer ohne zu bedenken, dass diese kirchlichen Autoren, die als Philosophen und Gelehrten gelten wollen, sich immer gegen ihre spekulativen Lehren gewandt haben, um sie »wissenschaftlich» zu vernichten, ihre philosophische Unhaltbarkeit zu erweisen.[2] Untersuchen wir aber die wenigen Bruchstücke,

[1] Dies Urteil scheint — mit der oben gegebenen Restriktion — jedoch mehr für den westlichen Manichäismus, wie ihn Augustin bezeugt, zuzutreffen, nicht aber für den, den uns die manichäischen Originaldokumente kennen lernen lassen; vgl. Augustin contra Felicem 9: non legitur in evangelio dominum dixisse: mitto vobis paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunæ: christianos enim facere volebat, non mathematicos.

[2] In dieser Hinsicht bildet die Arbeit von Eugène de Faye, Gnostiques et gnosticisme (Bibliothèque de l'école des hautes études) Paris 1913 einen wirklichen Fortschritt im Vergleich mit Bousset's Hauptprobleme der Gnosis, wenn auch dort die religionsgeschichtlichen Probleme zu sehr beiseite geschoben werden; er zeigt jedoch, wie die grossen Gnostiker eben als religiöse Persönlichkeiten, nicht nur als spekulative Geister verstanden werden müssen.

die von den Schriften eines Valentin, eines Basilides u. s. w. auf uns gekommen sind, so spricht aus ihnen oft ein viel mehr religiöser als spekulativer Geist, und es ist z. B. seit langer Zeit allgemein anerkannt, dass Marcion seinem ganzen Wesen nach ein wirklich religiöser Geist gewesen ist und als solcher verstanden werden muss.

Nach diesen Bemerkungen kehren wir zu Mani zurück. Die manichäischen Originaldokumente, die wir jetzt besitzen, zeigen uns, dass wir hier wirklich mit einer innigen, warmen Religiosität zu tun haben, nicht mit kühler Spekulation. Wenn wir von der Lektüre der mandäischen Schriften diesen Hymnen und Bekenntnissen der Maniglaubigen uns zuwenden, wollen die Unterschiede, die gewöhnlich zwischen den beiden hervorgehoben werden, nicht mehr einleuchten.[1]

Die Frage ist für uns von nicht geringem Interesse. Denn wir müssen festzustellen versuchen, ob die Lichtgedanken, die ja sowohl bei Mani als in den mandäischen Schriften eine so bedeutende Rolle spielen, zu den älteren Bestandteilen des Mandäismus gehören, die einfach von Mani ohne weiteres übernommen sind, oder ob sie vielleicht erst von Mani, z. B. vom Hellenismus her, übernommen und dann allmählich auch in die mandäische Religion hineingekommen sind. Aber was diese Gedanken betrifft, kann kein Unterschied zwischen den beiden Religionen aufrechterhalten werden. Eine gewisse dualistische Zuspitzung der Gedanken in den mehr spekulativen Ausführungen des Manichäismus und der Lichtkönigslehre kann zwar beobachtet werden, scheint aber nicht für jenen charakteristisch zu sein. Denn in den neuentdeckten Fragmenten spielt ein solcher Zug, wie schon erwähnt wurde, keine merkbare Rolle.

[1] Wenn wir sie mit den gewöhnlich hervorgehobenen Unterschieden gegenüber der mandäischen Religion vergleichen, finden sich die behaupteten Eigenheiten nicht: Nicht die kühle Verstandestheologie; nicht die Askese, wenigstens hat sie keinen hervorragenden Platz (vgl. S. 107 Anm. 2); auch der so viel erwähnte Dualismus scheint nicht unzweifelhaft zu sein; so z. B. ist hier die Finsternis nur einmal erwähnt; und statt dessen hören wir nicht selten von der Hölle und dem in ihr brennenden Feuer etc.; also ist wenigstens der hellenistische Dualismus zwischen Geist und Materie, wie er in den Texten zweiter Hand sich findet, und den man gewöhnlich im Auge hat, nicht vorhanden.

Aber worin besteht denn der Unterschied? Irgend etwas muss es ja sein, da doch Mani eine neue Religion hat gründen müssen, nicht nur ein Reformator der alten geworden ist.

Nun ja, der eigentliche Unterschied ist Mani selbst, ist der Prophet. Wir haben ja oben mehrmals auf die nie scharf genug beachtete Tatsache die Aufmerksamkeit gelenkt, dass wir besonders in der populären hellenistischen Frömmigkeit sehr oft auf diese »Propheten»-Gestalten stiessen, die ihre Gemeinden um sich sammelten, und die ihnen die göttliche Kraft vermittelten, die ihre Gläubigen hatten und selber das Zentrum waren, um das sich die Gemeinden drehten. In ihre Reihe scheint auch Mani einzustellen zu sein.

Schon die manichäische Tradition betont dies zur Genüge. In Fihrist wird ja seine Berufung ausdrücklich erwähnt. »Sei gegrüsst, Mani, von mir und von dem Herrn, so wird er vom Engel zugesprochen, der mich zu dir gesandt und dich zu seinem Prophetentum erkoren hat». Sâbûrakân behauptet,[1] er habe sich für einen Propheten ausgegeben (so auch Ibn al Murtadâ,[2] Ibn Shihnah und Abû'lma'âlî)[3] und sich in einer Reihe mit den anderen grossen Gesandten Gottes gestellt: mit Budha, Zarathustra und Jesus: »Darauf stieg diese (meine) gegenwärtige Offenbarung herab, und erfolgte diese (meine) gegenwärtige Prophetie im gegenwärtigen jüngsten Zeitalter durch mich, Mani, den Gesandten des wahren Gottes in das Land Babel (Babylonien).» So ist es nicht erstaunlich, dass Abûlfarag (Gregorius Barhebreus) behauptet, dass er sich Messias nannte.

Aber ebenso charakteristisch ist es, das viele der Züge, die für diese populären Heilandsgestalten so bezeichnend waren, bei Mani wiederkehren. Act. Arch. 13 hören wir, wie Mani behauptet, er sei ein Jünger und Apostel Christi: »Ich bin, sagt er, der verheissene Paraklet, wenn ihr meine Worte annehmt, werdet ihr errettet werden, wenn nicht, wird euch das Feuer verzehren», und Bîrûnî erzählt:[4] »Die andere Partei aber behauptet, Mani sei mit Zeichen und Wundern ausgestattet gewesen, und der

[1] Kessler, S. 187, so auch Bîrûnî, Kessler, S. 317.
[2] Kessler, S. 350.
[3] Kessler, S. 370 und 371.
[4] Kessler, S. 323.

König Sabur habe angefangen, an ihn zu glauben, als Mani ihn mit sich in den Himmel erhoben hatte und sie beide zwischen Himmel und Erde in dem Luftraum standen» (vgl. auch die Fortsetzung).[1] Wer nun diese Erlösergestalten des Hellenismus kennt, wird sofort z. B. an die Erzählung von Simon dem Magier in Rom vor Kaiser Nero erinnert; und die Worte des Celsus (Or. c. Cels. VII: 8 ff.) klingen fast wie ein Kommentar zu dem Bilde, das uns in den Act. Arch. gezeichnet worden ist: πρόχειρον δ᾽ἑκάστῳ καὶ σύνηθες εἰπεῖν· ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. Gekommen bin ich: denn schon ist der Weltuntergang da und mit euch, ihr Menschen, ist es infolge eurer Vergebungen zu Ende. Ich aber will euch retten und ihr werdet mich ein andermal mit himmlicher Kraft emporsteigen sehen. Selig, der mich jetzt anbete; auf die anderen alle werde ich ewiges Feuer werfen, auf Städte und Länder.

[1] Wahrscheinlich haben wir auch in den Estrangelofragmenten (F. W. K. Müller: Handschriften-reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan, II. Teil, Abh. d. kgl. preussischen Ak. d. Wiss., Berlin 1904; als M., Nr. und Seite in den Abh. zitiert) Spuren davon; so wird M. 47 (S. 83 f.) erzählt, wie der König den »Engel» (wahrscheinlich ist Mani damit gemeint, vgl. S. 88) höhnend fragt, ob der Garten des Paradieses so schön sein könne wie seiner. »Darauf der Engel strafte(?) dieses ungläubige Wort; alsbald durch seine Macht zeigte er ihm das Paradies des Lichtes ... obgleich er bewusstlos da lag für drei Stunden, dennoch was er sah, im Herzen Erinnerung behielt er. Darauf legte der Engel die Hand auf sein Haupt, zum Bewusstsein kam er». Und dann zweifelt er nicht mehr, sondern glaubt. In denselben Zusammenhang scheint auch M. 48 (S. 86) hineinzugehören, wo es am Anfang heisst: »(worauf) der Engel (wohl Mani) den Ardâv in den Luftraum führte», vgl. ff.; es ist charakteristisch, dass Fragment M. 566 auch zu diesem Texte zu gehören scheint (vgl. Müller, S. 87), wo Mani ja offenbar als Gott oder Gottessohn auftritt, als »Arzt von Babylon». Wir werden hier an die Erzählungen von den »Engeln» erinnert, die Simon den Magier in die Luft zu seinem Vater tragen werden, von denen er selber nach der christlichen Tradition spricht. Vgl. Arnobius, adv. Nat. II: 33, 62 (p. 65,5; 97,27, ed. Reifferscheid), wo uns versichert wird, dass diese Männer Flügel hervorwachsen lassen könnten, wodurch es den Menschen ermöglicht würde, nach den Sternen zu fliegen; vgl. auch Lucian Icar. 10. — So fordern die Ungläubigen auch Zeichen, M. 48 und 566 (S. 86 ff.), M. 177 (S. 89 f.), und auch hier in ähnlicher Form; vgl. auch den Bericht M. 566 (S. 87), wo ein Heilungswunder das Zeichen ist. Wir befinden uns also auch hier in demselben Vorstellungskreise: der Vorstellung vom »Sohne Gottes».

Und diejenigen Menschen, die ihre Strafen nicht kennen, werden umsonst anderen Sinnes werden und stöhnen; die mir folgen, werde ich zur Ewigkeit bewahren.»

Es wäre eine leichte Aufgabe, die hellenistischen Beispiele für diese Erlösergestalt zu häufen, aber vielleicht ist es richtiger, nur einige Züge aus demselben religiösen Gebiet, vom Mandäismus, anzuführen. Ich hoffe, in einem anderen Zusammenhang die Beweise für diese Thesen bald liefern zu können, die hier nicht, ohne den Rahmen unserer Aufgabe zu überschreiten, gebracht werden können. Es wird dort der Lügner-Messias geschildert: »Er spricht zu euch: 'Kommt... glaubt an mich' und: 'Ich bin der, welcher von Gott (Allâhâ) entstanden ist' und es spricht der Lügner: 'Ich bin es, der Sohn Gottes (des Allâhâ), den mich mein Vater hierher gesandt'; und spricht zu euch: 'Ich bin der Erste Gesandte, ich bin Hibil-Ziwâ, ich der ich von der obern Höhe gekommen bin'. — Aber bekennt ihn nicht.»[1] Und an einer anderen Stelle heisst es: »Ferner macht er eine Leiter und legt sie vom Erdboden bis zum Himmel und steigt hinauf und herab und fliegt (schwebt) zwischen Himmel und Erde und spricht zu euch: 'Ihr seht, dass ich aus der Höhe komme: Ich bin euer Herr'. — Aber glaubt ihm nicht.»[2]

---

[1] Brandt, M. S., S. 86.

[2] Brandt, M. S., S. 90. An der ersten dieser Stellen haben wir den für diese Heilandsgestalten typischen ἐγώ-Stil (vgl. Norden, Agnostos Theos); hier wird Glaube gefordert; hier kehrt auch der typische Zug von dem Kommen vom Oben (vom Himmel) her wieder, und sehr charakteristisch ist es, dass in diesem Zusammenhang eben der technische Titel »Sohn Gottes» auftritt. — Hier kehrt der oben mehrmals beobachtete Zug vom Aufsteigen zum Himmel oder vom Schweben zwischen Erde und Himmel wieder, der typisch z. B. bei der Geschichte von Simon dem Magier in Rom auftritt; wir haben also eine Reihe von für diese Heilandsgestalten typischen Zügen. — Die Erklärung des letzten Bildes, die Brandt, M. S., S. 90 Anm. 3 bringt: »Combination von der Verklärung und von der Himmelfahrt Christi, vielleicht versetzt mit einer Erinnerung an die Himmelsleiter in der Geschichte Jakobs», ist daher wahrscheinlich nicht richtig. — Die Formulierung scheint dafür zu zeugen, dass derartige Wunder »vorgekommen sind», die Verneiner aber suchen sie in dieser Weise »rationalistisch» umzudeuten; so auch in den Simons-Geschichten. — Die Himmelsleiter ist ein in diesen Zeiten verbreitetes Symbol für das Aufsteigen zum Himmel, vgl. Cumont, Astrology, S. 84, der mehrere Beispiele nennt.

Hat also schon die Tradition Züge genug aufbewahrt, um die Einreihung des Mani unter diese Erlösergestalten zu rechtfertigen, so wird dies doch noch unzweideutiger, wenn wir die Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan heranziehen. So belehrt uns M. 566, wie Mani vor den König gekommen ist und dort ein Wunder verrichtet hat, worauf das geheilte Mädchen ihm sogleich zuruft: »Woher bist du, du mein Gott und Beleber»;[1] und M. 7 sagt Mani: »Aus dem Licht und von den Göttern bin ich, und ein Fremdling bin ich geworden ihnen, hergefallen(?) über mich sind die Feinde, von ihnen zu den Toten bin ich hinabgeführt»;[2] oder M. 64: »Es kam von den Göttern Mari (Mani), der Gott glänzenden Ruhmes, zum Paradiese (leitet er hinauf?)».[3]

So ist es denn nicht überraschend, dass wir Mani in den Gebeten zusammen mit z. B. einem Mithra und einem Jesus begegnen (M. 38; vgl. auch M. 74).[4] Typisch ist das Gebet M. 311: »Mani, Göttersohn, Herr Beleber des Glaubens, grosser, dir Erwählter bringe ich Verehrung dar. Strahlenden Antlitzes — mögest du werden Mani, Herr, Lebengebender. Er belebt die Toten und erleuchtet die Finstern. Führe(?) mich, Mani, Herr» (vgl. auch die Rückseite desselben Fragmentes und M. 4).[5]

Diese letzten Gebetsformeln wie die Koordinierung von Mani mit Jesus und Mithra dürften doch dafür zeugen, dass im manichäischen Kultus die Züge des Erlösers nicht nur von der allgemeinen hellenistischen Prophetengestalt, dem Bild des »Sohnes Gottes» beeinflusst worden sind. Wir können ja hier vor allem konstatieren, dass Mani kultisch verehrt worden ist, etwas was wir nur selten von den »Söhnen Gottes» mit Bestimmtheit belegen können. Es hat hier in dieser Hinsicht dieselbe Entwicklung stattgefunden, die wir von Jesus konstatieren können, und die Bousset in seiner Arbeit Kyrios Christos gezeichnet hat.

Das eine Mal über das andere finden wir in diesen neuentdeckten Fragmenten, dass Mani als Gott und mit göttlichen

[1] S. 87; vgl. S. 108.
[2] S. 108; vgl. daselbst mehrere Beispiele.
[3] S. 92, vgl. S. 93.
[4] S. 77 und S. 75.
[5] S. 66, vgl. S. 51 und bes. S. 66 ff.; vgl. unten S. 117 und Anm. 1.

Epitheten angerufen worden ist. Es ist dies weiteres Zeugnis dafür, dass das Neue in der manichäischen Religion der Stifter selbst war. Zeigen uns die Quellen, dass dies unzweifelhaft schon bei seinen Lebzeiten der Fall war, so diese Hymnen und Fragmente, dass er nach seinem Tode wenn möglich noch mehr im Zentrum der Frömmigkeit seiner Gläubigen stand.

Die Gestalt, die Mani hier im Kultus erhält, gibt uns ein nicht geringzuschätzendes Mittel, um die Eigenart der manichäischen Religion näher zu bestimmen. Wenn wir nämlich die verschiedenen Epithete, die ihm hier zugelegt werden, näher studieren, werden wir bald feststellen können, dass sie fast alle babylonischen Ursprungs sind, vielleicht mit Ausnahme derer, die, wahrscheinlich auf geschichtliche Reminiszenzen sich stützend, mit der Gottessohn-Vorstellung der hellenistischen Zeit in Zusammenhang stehen. Es mag auch hier erwähnt werden, dass vielleicht auch diese Vorstellung ursprünglich in Babylonien heimisch ist, wenigstens scheint Kessler etwas derartiges vorauszusetzen,[1] und das Vorkommen mehrerer Züge auch in mandäischen Schriften könnte dafür sprechen, und wäre dies richtig, dann würde die manichäische Tradition auch in dieser Hinsicht auf alten babylonischen Gedanken fussen. Aber was für uns in diesem Zusammenhang von besonderem Gewicht ist, das ist, dass wenigstens die Epithete des Mani, die mit den Lichtgedanken in Zusammenhang stehen, deutlich von den alten heiligen Formeln der Babylonier übernommen worden sind, besonders von denen, die Marduk gewidmet waren.

Dafür geben uns die manichäischen Hymnen beredte Beispiele. So hören wir M. 32: »O Vater ... o Göttersohn, welcher schenkt vielen das Leben, o Rufer grosser, welcher erweckt diese meine Seele aus dem Schlummer, o Leuchte, strahlende, welche mein Herz und Auge licht machte! o Siegel vollkommenes meiner Hand, Mundes und Gedanken»; so auch M. 311: »Mani, Göttersohn, Herr Beleber(?) des Glaubens ... Strahlenden Antlitzes — mögest du werden, Mani, Herr, Lebengebender. Er belebt die Toten und erleuchtet die Finstern. Führe mich, Mani, Herr ... o leuchtender Mani, Herr wachsenden Ruhmes, Lebengebender!

[1] Vgl. Kessler in R. E., S. 219.

... O Herr, erlöse meine Seele aus diesem Geboren-Tot-(sein)»![1] In der Offenbarung des Lichtgesandten über sich selbst (also in mandäischen Texten) hören wir dieselben Töne: »Als ich kam, der Gesandte des Lichtes, der König, der ich aus dem Lichte hierher gekommen bin, (da) bin ich gekommen, Lehre und Glanz in meinen Händen, Licht und Lobpreis bei mir, Herrlichkeit bei mir, Belehrung und Ruf und Stimme bei mir, das Zeichen[2] bei mir, und die Taufe. Und ich erleuchte die finstern Herzen mit meinem Ruf und meiner Stimme:

Einen Ruf habe ich erhoben in der Welt
Einen Ruf habe in der Welt ich erhoben,
An allen Enden der Welt hab' einen Ruf in der Welt ich erhoben.[3]

So zeigt es sich denn, dass manichäische und mandäische Gedanken auch in dieser Hinsicht auf demselben Boden gewachsen sind; wir können ja feststellen, wie beide, dem konservativen Charakter der Frömmigkeit dieser Gegenden gemäss, alten Formeln folgen, wenn sie ihre religiösen Gedanken zum Ausdruck bringen wollen. Die Richtigkeit dieser Annahme, die

[1] S. 62 und 66; hier sind mehrere der Epithete beachtenswert und scheinen aus älterer kultischer Sprache übernommen zu sein: Betreffs Göttersohn erinnere ich daran, was oben mehrmals von »Sohn Gottes» im Hellenismus gesagt worden ist; vgl. auch M. 4 (S. 54), wo Mar Mani als »inmitten der drei Gottessöhne» angerufen wird; vgl. auch das Evangelienfragment M. 18 (S. 34); in diesem Zusammenhang gehören wohl auch die Texte, wo Mani direkt Gott genannt wird (M. 566 und 64, S. 87 und 92 f.), was doch wohl auch auf alte Vorbilder zurückgeht. Mani ist auch Führer genannt; auch dies scheint auf babylonische Vorbilder zurückzugehen, vgl. in den von Zimmern übersetzten Hymnen (Der alte Orient 1905, S. 19,2; 1911, S. 6, 12, 14) und Kessler, S. 251. — Für »Siegel», vgl. Al Bîrûnî (Kessler, S. 318); Mani behauptet von sich, »er sei der Paraklet, welchen der Messias vorher verkündigt hatte, und dass er das Siegel (Kessler schlägt vor: der Beschluss?) der Propheten sei». — Für »Lebengebender», vgl. Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, S. 397 ff. — Vgl. zu den hier erwähnten signacula oris et manuum et sinus Müller, S. 63, Anm. 1 und 2.

[2] Ist »Zeichen» hier = Siegel, oben Anm. 1? Für »Ruf», vgl. nächster Anm.

[3] Brandt, M. S., S. 113; hier ist wohl dieselbe Formel wie »Rufer», die wir oben fanden; vgl. auch M. 4 (S. 51).

schon durch die hier oben festgelegte Übereinstimmung als wahrscheinlich angesehen werden kann, wird reichlich bestätigt, wenn wir diese Formeln mit den alten babylonischen Kultformeln vergleichen. Erretter, Erlöser, Lebenbringer sind Epithete und Gedanken, die schon von den alten Chaldäern und zwar besonders von Marduk ausgesprochen worden sind, dessen Gestalt nicht selten Mani zu borgen scheint.

Das vielleicht am häufigsten vorkommende Epithet des Mani im Kultus ist: Lichtbringer, Erleuchter, Licht oder ähnliches; und hier können wir am deutlichsten feststellen, dass wir uns auf babylonischem Boden befinden. So wird Schamasch das Licht der Länder genannt,[1] von Istar heisst es:[2] Du bist die Leuchte Himmels und der Erde ... leuchtende Fackel Himmels und der Erde, Glanz aller Wohnstätten;[3] oder wir hören in diesen Hymnen oft von: Licht der Menschen als einem Anruf an Gott —,[4] und in dem von Kessler mitgeteilten Hymnus an die Sonne heisst es:

O Herr, Erleuchter der Finsternis, der du öffnest das finstere Antlitz ...
nach deinem Lichte schauen aus die grossen Götter ...
Du bist der Lichtträger des fernen Himmelsraums ...[5]

Wir haben es ja hier eigentlich nur mit den Lichtepitheten zu tun. Schon Kessler hat für solche wie Führer (vgl. dass Zimmern S. 14 die Sonne »Ordner der Menschen» genannt wird), Beleber und eine Reihe anderer Epithete Parallelen aufgezeigt, die aus der früheren oder späteren babylonischen Frömmigkeit stammen. Wissen wir doch auch, dass hier vielleicht mehr als sonst je die Macht und Starrheit der alten Formeln stark gewesen ist.[6]

Es ist also kein Zweifel darüber möglich, dass Mani selbst im Zentrum der Frömmigkeit seiner Gläubigen stand. Es scheint

[1] Die Hymnen sind zitiert aus Zimmern, Der alte Orient 1905 (und 1911); S. 14.

[2] S. 19,5.

[3] S. 20,35.

[4] S. 10,5, 14.

[5] Kessler, S. 251; vgl. Zimmern 1911, S. 5 und 23.

[6] Vgl. Zimmern (1905), S. 4 ff.

nicht ohne Grund gewesen zu sein, dass die Sekte nach ihm benannt worden ist; er wahr ihr gegenwärtiger Erlöser, der Lichtbringer und Lebensförderer der Seinigen.

Aber ist dies richtig, dann ist es schon von Anfang an Mani selbst, der das eigentlich Unterscheidende zwischen ihm und der Religion seines Vaters gewesen ist; die Vorstellungen, mit denen er arbeitet, und die Ideen, die er lehrt, sind von ihm übernommen, die Beziehung auf ihn selbst ist das eigentlich Neue. Zwar ist es möglich, dass er auch von anderswoher eine Reihe von Gedanken übernommen hat (ich erinnere in diesem Zusammenhange an die Worte Efraims über Mani's Lehre: »Ein anderer der kam, dem sie vorhergegangen sind, den sie geleitet haben, stahl von seinen Genossen; . . . den Nachkommen der Hagar gleicht er, die von allem rauben»),[1] besonders können hellenistische Gedanken, und zwar wie sie im Gnostizismus vorhanden sind, einen entscheidenden Einfluss ausgeübt haben. Und doch darin kann nicht der Unterschied vom Mandäismus liegen. Die unzweideutigen Spuren eines Einflusses fremder Religionen sind fast ebenso zahlreich in beiden, wenigstens wenn wir uns an die Quellen erster Hand halten. Möglich ist immer, dass bei Mani, der doch so oft von der Tradition als ein spekulativer Geist dargestellt worden ist — was jedoch nicht in den neuentdeckten Fragmenten seine Bestätigung findet — der ausgeprägte hellenistische Dualismus zwischen Geist und Materie früh Eingang fand. Aber das war an sich nur ein Anpassen an die Kultur und Bildung der Zeit. Seit Alexander hat die griechische Philosophie und Weltbetrachtung auch in diesen Gegenden Eingang gefunden (wie stark, kann uns z. B. der spätere Sufismus zeigen), und auch hier, wo die verschiedensten Religionen sich mit einander vermischten und ein deutliches Beispiel des vollständigsten Synkretismus darbieten, haben sie als die Wissenschaft der Zeit einen massgebenden Einfluss ausgeübt; wie früh dieser Dualismus an den einzelnen Punkten eingesetzt hat, können wir, da die Dokumente dafür uns fehlen, nicht feststellen. Ob Mani z. B. dabei eine bedeutendere Rolle gespielt hat, wissen wir nicht mit Gewissheit. Aber dass alles dies doch

[1] Kessler, a. A., S. 297.

Nebensachen sind, das zeigt sich durch die häufige Betonung, dass Mani ein Babylonier ist, seine Weisheit von Babylon gekommen ist. So hören wir in Saburakan: »... mich Mani, den Gesandten des wahren Gottes, in das Land Babel (Babylonien)».[1] In M. 4 lesen wir: »Ein Hörer (??) begnadeter (?) bin ich, weil aus Babel, dem Lande, entsprossen ich bin», und dies wird dann mehrmals wiederholt: »Gegangen bin ich aus dem Lande Babel, damit ich rufen sollte einen Ruf in der Welt».[2]

So führen uns nicht nur unsere eigenen Beobachtungen, sondern auch die manichäische Tradition auf Babel und chaldäische Gedanken zurück. Und in dieser Hinsicht stimmt auch die Überlieferung der Astrologen Babyloniens damit überein, denn sie will wissen, dass Mani babylonische Astrologie studiert hat.[3] —

So hat uns denn bis jetzt unsere Untersuchung eine Reihe von wichtigen Resultaten für die Religionsgeschichte dieser Länder gebracht. Wir haben zuerst gezeigt, dass der eigentliche Unterschied zwischen der mandäischen und der manichäischen Religion nicht in irgend einem spekulativen Gedanken lag, sondern in der Person des Stifters. Dadurch ist es uns möglich, die Gedanken, die wir in beiden finden, und die einander sehr ähnlich sind, als schon vor Mani vorliegend zu betrachten, sodass er also aus ihnen geschöpft hat. Was er mit seinem reformatorischen Werke tun will, das hat er häufig betont, da er uns so oft hören lässt, dass er aus Babylon gekommen ist, ja, er sagt einmal geradezu, dass er in das Land Babylonien gesandt worden ist. Dadurch wird es wahrscheinlich, dass der Manichäismus einen Versuch repräsentiert, den alten babylonischen Volksglauben — und zwar im Gegensatz zum Parsismus — zur offiziellen Religion dieser Gegenden zu machen, aber mit einer Konzentrierung um die Person des Mani, des Propheten und Gottessohnes.

Dieser konservativ-babylonische Charakter zeigt sich auch im Kultus der manichäischen Gläubigen; wir haben feststellen können, dass die meisten der Epithete, mit denen Mani kultisch

[1] Kessler, a. A., S. 188.

[2] S. 51, vgl. Kessler, a. A., S. 304 (Afraates), und 317 (Bîrûnî).

[3] Vgl. Kessler, R. E., S. 202.

verehrt worden ist, babylonischen Ursprungs sind, und von den alten Sternengottheiten der Chaldäer, besonders vielleicht von denen des alten Götterboten, hergeliehen sind.

Aber haben wir schon in dieser mehr indirekten Weise wahrscheinlich machen können, dass wir in diesen Religionen mit alten von Ahnen und Urahnen ererbten Vorstellungen zu tun haben müssen, so wird diese Behauptung reichlich bestätigt, wenn wir jetzt die religiösen Gedanken, die in ihnen zum Ausdruck kommen, mit den spätbabylonischen vergleichen.

Ist es nun ein charakteristischer Zug dieser spätbabylonischen Frömmigkeit, dass sie mit zähem Eifer an den alten Gedanken und Formeln ihrer Urahnen festhält, so wird es sich auch in diesen religiösen Texten zeigen, dass diese Tendenz noch lebendig ist. Zwar werden hier oder da gewisse modernere Strömungen sich geltend machen, aber im Grossen und Ganzen zeigen noch die alten Formeln ihre Macht über die Gemüter dieser Menschen.

In der alten babylonischen Religion hatte im Laufe der Zeit eine vollständige Revolution stattgefunden. Die alten Götter — Anu, Bel und Ea mit ihrem ganzen Gefolge — waren allmählich von neuen verdrängt worden; was die alten Babylonier jetzt verehrten, waren Sonne, Mond und Sterne, in allen Variationen.[1] Diese Religion ist mit Recht als eine für Babylonien vollständig neue bezeichnet worden.[2] Die alten Götter hatten gewissermassen ihre Macht über die Gemüter verloren; aber diese neuen bezeugten sich jeden Tag und jede Nacht — der Sternenhimmel des fernen Orients soll von einer imponierenden Schönheit sein wie sonst kaum etwas — als die Götter der Erdenbewohner, und wenn einmal dieser Glaube in die Massen Eingang gefunden hatte, musste er der alles verdrängende werden. Die neuen Lehren wurden mit den alten dadurch versöhnt oder ausgeglichen, dass man die Wohnung der Götter auf die Sterne verlegte oder sie mit ihnen identifizierte,[3] und auf die neuen

[1] Vgl. Cumont, a. A. S. 19 ff.

[2] Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Giessen, 1912, II, S. 455.

[3] Vgl. Cumont, a. A. S. 24, vgl. unten S. 127 ff. und Anm. 2. Insoweit ist

Götter wurden die heiligen Formeln der alten einfach übertragen.

Aber um diese Zeit beginnen auch die fast weltgeschichtliche Bedeutung besitzenden astronomischen Forschungen der Chaldäer. Man beginnt, die Bewegungen der Sterne berechnen zu können, und diese wissenschaftlichen Entdeckungen vereinigen sich mit der religiösen Verehrung dieser Sterne zu der eigentümlichen Weltanschauung, die gewöhnlich mit dem Namen Astrologie bezeichnet wird, und deren Inhalt hier nicht näher entwickelt zu werden braucht.

Aber je weiter diese chaldäische »Wissenschaft» vordrang, je mehr man meinte, die Bewegungen der Sterne, ihr Wesen und ihre Eigenschaften, ihren Einfluss auf die irdischen Geschehnisse u. s. w. berechnen und bestimmen zu können, desto mehr musste ihr göttlicher Charakter verschwinden, die heilige Ehrfurcht vor ihnen weichen; die heilige Wissenschaft wurde zu Zauberei und Magie, die Chaldäer wurden als »Magier» und Zauberer in der ganzen antiken Welt berühmt. Aber wenn dies auch ein Seitenzweig der Entwicklung war, suchten sich doch die religiösen Gemüter einen anderen Weg. Wenn die Sterne und ihre Eigenschaften allzu genau »bestimmt», zu »irdisch» wurden, um als Gegenstand der Verehrung dienen zu können, fand man doch in ihnen allen etwas, was nicht so vom Geiste des Menschen sich ergreiffen liess: wer konnte das erklären, was sie zu Göttern machte? Wer konnte das Licht dieser unzähligen Heerscharen erläutern oder greifen? Und dieses unabänderliche Gesetz selbst, das in ihnen allen zum Ausdruck kam, liess sich doch nicht von Menschen beeinflussen. Wenn so die Ehrfurcht vor den einzelnen Sternengöttern floh, begegneten sich die Spekulation und das religiöse Gemüt in dem Gedanken an eine Gottheit, die das unabänderliche Gesetz hinter allen Sternen, allem irdischen Geschehen war, die das für sie alle Gemeinsame repräsentierte. Und dass dabei das Licht, das alle diese Götter Kennzeichnende, das was sie ja als

Kessler, R. E. S. 213 im Recht, wenn er sagt: Die Verehrung der Sonne war eigentlich eine solche des Urmenschen, des Kämpfers für das Licht und Erlösers, dessen Sitz die Sonne ist.

Götter konstituierte, für das Göttliche κατ' ἐξοχήν gehalten wurde, kann uns nicht wunder nehmen.

Eine derartige Umwandlung der polytheistischen Religion findet oft an einem gewissen Punkte der Entwicklung statt. Davon zeugt die allgemeine Religionsgeschichte. Wenn die Götter zu sehr ins Irdische niedergezogen worden sind, allzu »natürlich» geworden sind, dann revolutioniert die Religion; ihr »paradoxaler» Charakter, ihre doch stets »negierende» Haltung gegen die äussere Wirklichkeit (ich meine damit, dass sie stets von der Behauptung lebt, es gebe eine andere Wirklichkeit als die, die wir mit unseren Augen sehen und unseren Händen betasten können, und deren Charakter eben der ist, dass sie »eine andere» ist) macht sich dann geltend: es kann durch eine Reaktion geschehen: die alten Götter werden neubelebt, aufs neue von der Welt geschieden; aber es kann auch durch eine Art Abstraktion geschehen: das Göttliche wird hinter oder in allen den Göttern der volklichen Gläubigen gesucht; so erhalten wir eine Art Pantheismus.

Aber in dieser mehr spekulativen Form kann die Religion nur das Eigentum Weniger werden. Die volkliche Religion gibt sich nicht mit Abstraktionen zufrieden. Wenn zwar auch unter den Massen der Gesetzesgedanke, an die Sterne als Herren alles Geschehens auf Erden, festen Fuss fasste, sie haben doch nie daran gezweifelt, dass man durch Gebete, Anrufungen und Reinigungen und andere altbewährte Mittel die Sterne gnädiger stimmen könnte. Auch darin ist man den »Theologen» gefolgt, dass man eben in dem Licht die Göttlichkeit der Sterne sah; war doch schon an sich die Grundregel der ganzen Astrologie, dass Licht Heil, Finsternis Unheil bedeute. Aber lag die Macht der Götter in ihrem Licht beschlossen, was war dann natürlicher, als dass die Sehnsucht der Frommen danach ging, an diesem ihrem Licht teilzuhaben, um dadurch in allen ihren Bedrängnissen Hilfe zu erhalten.

Alle diese Grundgedanken sind es, die der spätbabylonischen Frömmigkeit ihre Eigenart verliehen. Zwar leben noch immer die alten Vorstellungen daneben fort, aber sie schmiegen sich doch gern diesen neuen Gedanken an. Und eine Bestätigung aller dieser Beobachtungen können uns jetzt die mani-

chäischen und mandäischen Religionen geben, wie wir auch dadurch noch einmal ihren nahen Zusammenhang mit dem alten Chaldäertum feststellen können. Eine Reihe von Beobachtungen zeugen dafür, dass dabei noch der alte Sternenkultus lebendig ist. Sehr charakteristisch sind in dieser Hinsicht z. B. folgende Worte: »Und es giebt etliche unter ihnen, die die Feuerengel verehren, und die Gesteine, welche hoch sind an der Himmelssphäre, welche Glanz und Klarheit an sich haben, um die finstere Welt zu erleuchten. Und es wissen die beschämten Trüben nicht, dass dieser Glanz aus der oberen Höhe gekommen und den Regenten gegeben ist, damit sie mit Tagen und Nächten regieren sollen»,[1] oder: »Verehrt nicht den Šâmeš und den Sîrâ (die Sonne und den Mond), die Erleuchter dieser Welt: denn dieser Glanz ist nicht ihr eigener, sondern ist ihnen gegeben, um den finstern Wohnort zu erleuchten».[2]

Von derartigen Texten her ist es nicht schwierig, auf ältere religiöse Vorstellungen zurückzuschliessen; wir haben hier zwei Schichten, die jüngere, wo deutlich ja das Licht als das Göttliche angesehen wird, das den Sternen und leuchtenden Himmelskörpern gegeben ist, und das sie als Götter manifestiert; und die ältere, wo die glänzenden Sterne selber sich unmittelbar den Gläubigen als Götter darbieten. Die Texte, von denen wir unseren Ausgangspunkt genommen haben, sind ja als Polemik gegen eine ältere Frömmigkeit zu verstehen, die also doch allem Anschein nach noch lebendig ist und von Gläubigen ausgeübt wird.

Der Glanz der Sterne ist, so haben wir ja schon oben gehört, nicht ihr eigener, er ist ihnen aus der oberen Welt gegeben. Hinter den Sternen liegt das grosse Licht, woran sie alle teilhaben;[3] es beherrscht alle Sterne und durch sie alle Geschehnisse der Erde. Es ist ein wirklicher, typischer Pantheismus, vielleicht durch Einfluss hellenistischer Philosophie geformt; die ewige Welt ist rein göttlich, sie durchdringt alles, beherrscht alles.[4] Durch sie haben die Götter ihre Macht;

---

[1] Brandt, M. S. S. 99.
[2] Brandt, M. S. S. 39.
[3] Vgl. als Beispiel Brandt, M. S. S. 19, auch S. 214, 89 und 9.
[4] Vgl. dafür Dozy—de Goeje, Nouvaux documents pour l'étude de la

wenn die Menschen derselben teilhaftig werden, werden sie mächtig und stark. So betet man das Licht der Götter an, nicht mehr eigentlich sieselber: »j'adore ta lumière, . . . je t'en conjure par ta lumière, ton âme et la force de ton noble . . . par la lumière du haut et sublime créateur qui se repand sur toi» . . . so heisst es z. B. bei den Anrufungen der Sterne in von alten Zeiten her ererbten Formeln der Astrologen; und ähnlich lauten die nicht selten wiederkehrenden Worte: »repands sur nous, nos fils et toute notre famille ta lumière, ton âme, ton repos et la clarté de ton noble esprit qui et liée aux vertus celestes».[1]

So wird denn das Licht mit dem »Geist» der Gottheit nahe zusammengebracht; und dieses Licht, diesen Geist erbetet sich der Mensch. Auch der Geist des Menschen ist ein Teil dieses himmlischen Lichtes. The Chaldeans admitted, it appears, so sagt einer der besten Kenner der astralen Religionen der antiken Welt, that the principle of life, which warms and animates the human body, was of the same essence as the fires of heaven. Intelligence was divine, and allowed the soul to enter into relations with the gods above.[2]

So können wir denn schon hier viele von den Gedanken, die uns in solchem Überfluss im Hellenismus begegneten, wiederfinden. Alles ist doch mehr tastend, mehr unsicher; und vor allem, der naturhafte Zug bleibt doch, allem diesem »Mystizismus» zum Trotz, der die Vorstellungen beherrschende. Wir können noch deutlich genug fühlen, dass es noch die Sterne oder der Mond und die Sonne sind, die als die lebensbeherrschenden Mächte der Menschen ihre Gewalt über sie ausüben,

religion des Harraniens (Actes du sixième congrès international des Orientalistes, II, Leide 1885), S. 291 f.; vgl. besonders die Worte von Nöldeke: »Le monothéisme des Harraniens n'est assurément pas authenthique, mais doit être attribué à des influences gréco-philosophiques et chrétiennes».

[1] Aus einem der von de Goeje mitgeteilten Dokumente, a. A. S. 357 und 358; vgl. einen alten Ištar-Hymnus, Främmande Religionsurkunder utg. af Nathan Söderblom, III, S. 183, Zimmern (1905) S. 10, 11 ff.

[2] Cumont, Astrology etc. S. 34; wir werden hier an Gedanken der Orphiker erinnert; ob ein Zusammenhang besteht, kann kaum mit Gewissheit entschieden werden.

wenn auch bisweilen diese konkreten Gedanken durch jene mehr unpersönlichen in den Hintergrund gedrängt werden.

Besonders ist dies in der mehr populären Frömmigkeit der Fall. Hier richten sich jedoch dessenungeachtet, wie wir schon oben gesehen haben, die Gebete gewöhnlich an die einzelnen Sterne (die dort angeführten harranischen Gebete z. B. tun das), auch wo man zugleich diesen mehr pantheistischen Gedanken huldigt. Bezeichnenderweise trifft das auch im Manichäismus zu, wo man doch schon prinzipiell davon Abstand genommen hatte — obgleich hier diese anderen Gedanken zweifellos im Vordergrund stehen. M. 4 z. B. wird die leuchtende Sonne angerufen;[1] so M. 46 der Neumond; er wird hier mehrmals mit Jesus kombiniert: »o Vollmond, o Jesus ... Licht!» (dass Jesus in dem kleinen Schiffe seinen Sitz hat, Act. Arch. XI). Und so hören wir auch: »Glanz Gott ... Neuer Vollmond und Frühling ... Herr! ... wir wollen segnen ... die Engel, die Götter ... neue Sonne», und auf der Rückseite, die dieselben Gedanken fortzusetzen scheint, lesen wir: »ein neuer Vollmond möge scheinen auf die Religion, Heil über dich, o Herr! »Heiliger» Jesus, meine Sünden erlass! Gott, Mâr Mânî, meine Seele erlöse!» »Heiliger Gott! o Licht! du mich siehe, o Kraft! o Weisheit! o Gott! du mich erlöse!»[2] Zwar sind die Texte nur in Bruchstücken auf uns gekommen, aber so viel erschliessen sie uns doch von ihrem religiösen Geist, dass wir deutlich sehen, dass Sonne und Mond noch als »Götter» verehrt werden, und dass es ihr Licht ist, das sie als Götter bestätigt. So ist es nur zu erwarten, dass wir z. B. M. 554 hören, dass »die Sonne des Lichtes und Vollmond, der glänzende, leuchten und glänzen aus dem Körper eben dieses Baumes. Vögel strahlende ...»; wahrscheinlich handelt der Hymnus von einer Beschreibung der Lichtwelt.[3]

---

[1] S. 55.

[2] S. 60; zu beachten ist der typisch babylonische Zug, dass der Mond vor der Sonne genannt wird.

[3] S. 69; vgl. auch S. 17 und 22. — Der Baum ist wohl wachrscheinlich der Lebensbaum (vgl. oft diese Benennung für Mani z. B. im Glaubenbekenntnis); vielleicht hat dies etwas mit der so weit verbreiteten Tradition vom Lebensbaum als Lichtbaum zu tun, vgl. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, S. 98.

Diese Auffassung wird nun von Fihrist durchaus bestätigt. Im Gesetze und in den Geboten des Mani heisst es z. B., dass man an die vier allmächtigen Wesen zu glauben hat: »an Gott, sein Licht, seine Kraft und seine Weisheit ... Gott aber, dessen Name herrlich ist, ist der König der Paradiese des Lichtes, sein Licht ist die Sonne und der Mond».[1] Offenbar sind also die Sonne und der Mond die konkretere und ältere Form des Lichtes, wovon dies »Licht» nur eine spätere, oder vielleicht richtiger theologische, Abstraktion ist. Dies wird noch deutlicher, wenn wir die folgenden Gebote vergleichen. »Der Mann stehe bei diesem aufrecht, reibe sich mit laufendem Wasser oder mit etwas anderem, und wende sich stehend dem grossen Lichte zu, dann werfe er sich nieder und spreche beim Niederwerfen: »Gesegnet sei unser Führer der Paraklet, der Gesandte des Lichts, gesegnet seien seine Engel die Hütenden, und hochgepriesen seine Heerschaaren die leuchtenden».... Bei der zweiten Niederwerfung sage er: »Gepriesen seiest du, o Leuchtender, Mani, unser Führer, du Wurzel der Erleuchtung, Zweig der Ehrbarkeit, du gewaltiger Baum, der da ganz Heilung ist». Bei der dritten Niederwerfung sage er: »Ich falle nieder und preise mit reinem Herzen und wahrhaftiger Zunge den grossen Gott, den Vater der Lichter und ihren Urgrund, gepriesen und gebenedeiet bist du und deine ganze Grossherrlichkeit ... Ich lobpreise und bete an alle die Götter insgesammt, und die Engel die leuchtenden insgesammt und die Lichter insgesammt und die Heerschaaren insgesammt, die da waren von dem grossen Gotte».[2]

---

[1] Vgl. dazu z. B. Faustus (Augustin c. F. 20,2, 536): sed patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat, filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere. ... Christum dicens esse dei virtutem et dei sapientiam, virtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna; und hier haben wir wahrscheinlich mit einem alten manichäischen Glaubensbekenntnis zu tun (vgl. A. Brückner, Faustus von Mileve, Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus, Basel 1901, S. 21). Man beachte, dass alle vier Worte im Glaubensbekenntnis des Fihrist wiederkehren (auch die Erklärungen hier sind zu beachten, Flügel, S. 95), was also B:s Annahme reichlich bestätigt.

[2] Kessler, S. 246 ff., Flügel, S. 96; mehrere der Epithete, die hier dem Mani zugeschrieben werden, scheinen einfach aus der älteren astralen Religion

Men braucht nicht viel vom Wandern religiöser Ideen aus der einen Religion in die andere zu wissen, um einzusehen, dass hier ältere, mehr konkrete und realistische Vorstellungen übermalt und spiritualisiert worden sind, und das Urteil des Al Bîrûnî, dass die Manichäer »die Regierung der Welt auf den Sternhimmel und seine Himmelskörper zurückführen und behaupten, die letzteren seien mit Leben, Sprache, Gehör und Gesicht begabt — daher verehren sie auch die Lichter», scheint also gar nicht übertrieben oder falsch zu sein, wenigstens wenn wir uns an die breiteren Schichten der Gläubigen halten. Schon die Gebetszeiten (nach der Stellung der Sonne am Himmel) weisen ja deutlich in diese Richtung.[1]

Schon mehrmals in diesen Texten ist es uns jedoch deutlich geworden, dass die für uns in Frage kommenden Religionen doch eigentlich dieser späteren Stufe angehören, wo das Licht (also mehr pantheistisch) als das Ersehnenswerte, das die Götter Konstituierende, dargestellt wird. Schon die Formeln, mit denen Mani gewöhnlich angerufen wird, und die, wie schon oben ge-

---

übernommen zu sein; das scheint z. B. mit »Führer» der Fall zu sein (Flügels Deutung davon: Führer heisst er als Gründer seiner Sekte, ist daher wohl falsch, S. 306); dass wir hier mit einem term. techn. zu tun haben, zeigen auch die Estrangelofragmente M. 32 (S. 63): »wir wollen preisen diesen Herrscher, den Gutes Tuenden, der Seelen Führer»; vgl. auch M. 177 (S. 90): »er ist mein Führer» (auch hier term. techn. 'agâdâg). So hören wir in einem der harranischen Hymnen (de Goije, S. 354): »Salut, o astre noble, magnifique ... qui prends soins des affaires humaines, qui conduis les âmes des hommes purs... répands sur nous ta lumière et ton ésprit» (vgl. auch M. 64, S. 92: Es kam von den Göttern Mari Mani, der Gott glänzenden Ruhmes, zum Paradiese (leitet er hinauf?). Vgl. auch dazu die Benennung der Sonne in hellenistischer Religiosität als ἀναγωγεύς, Cumont, a. A. S. 189, oder wie Cornutus Hermes den Führer nennt, den die Götter den Menschen beigesellt haben (theol. graeca, c. 16, p. 20 f.). — Vgl. auch oben S. 117 Anm. 1. — Die übrigen Attribute sind mehr offenbar direkt von der Terminologie der astralen Frömmigkeit herübernommen.

[1] Al Bîrûnî nach Kessler, S. 310. — Dass aber dies nicht selten, besonders im Westen, spiritualisiert worden ist, davon zeugen unsere Quellen zweiter Hand (daher Flügel, S. 305 nicht falsch), wie z. B. auch Augustin c. Faust. 6 bezeugt, wo er eben mit Bezug hierauf sagt: hinc vos paganis dicimus deteriores, eo tantum similes, quod multos deos colitis, eo vero in pejore parte dissimiles, quod illi prodiis ea colunt, quare sunt, sed dii non sunt, vos autem colitis ea quae nec dii nec aliquid sunt, quoniam prorsus nulla sunt.

zeigt, von der alten babylonischen Religion übernommen worden sind, zeugen dafür. In den von Fihrist mitgeteilten Gebeten ist dies z. B. zu finden: »Gesegnet sei unser Führer, der Paraklet, der Gesandte des Lichtes, und gesegnet seien seine (sc. des Lichtes) Engel, die Hütenden, und gepriesen seine Heerschaaren, die Leuchtenden!

Gepriesen seiest du, o Leuchtender, Mani, unser Führer, Du Wurzel der Erleuchtung»; und in verschiedenen Ausdrücken wird nun im Folgenden dieses Thema in mannigfacher Weise variiert.[1] Eine Reihe von den neuerfundenen Hymnen reden dieselbe Sprache, z. B. M. 331 ... Heilig ... deiner Herrschaft... Heilig deinem Namen, dem auserwählten! Heilig, Heilig-(dir) Vater! Heilig! Heilig! Heilig! (deinem) Licht (und deiner) Kraft, Vater, welcher über allen, du ... glänzt. — (Heilig!) dir, Vater, Heilig! Dir ... woher aller Glanz (geworden sind); so auch M. 544: ... Heilig! dir unser Vater und deinem Namen, dem erwählten. Heilig! Heilig! dir unser Vater und den vielen Glorien, den deinen, Heilig! Heilig! deiner Herrschaft ... deinen Reichen (Aeonen?), den gepriesenen und dem Licht ... der gesamten Glorie, ... deiner Heerschaar (vgl. auch M. 75 u. a.).[2]

Wer diese Gebete hört, wird sich wohl sogleich an die babylonischen Hymnen an Sonne und Mond erinnern. Kessler hat einige von ihnen angeführt. Vielleicht noch näher schliesst sich ein mandäisches Gebet daran: »Gepriesen (sei) der Glanz und das grosse erste Licht! Herr der Herrlichkeit: sieh uns an und verdamme uns nicht! ... Glanzreicher, dessen Kraft viel: gieb uns Kraft, damit wir nicht beschämt werden! Herr aller Herrlichkeit, deine Herrlichkeit komme über uns! ... Glanzreicher, dessen Glanz gross ist: von deinem Glanz komme (etwas) über uns! Grosses Licht, das nicht vergeht: von deinem Lichte komme (etwas) über uns! ... Erleuchter der Leuchtenden: nimm hinweg den Zorn von deinen Freunden!»[3] Diese letzten Worte, die im Gebete so oft mit dem: »verdamme uns nicht» alternieren, zeigen uns, dass wir hier mit

[1] Vgl. Kessler, S. 253 ff.: III, IV, V, VI.

[2] S. 71 (wir haben es hier wie so oft mit den »Grossherrlichkeiten» zu tun, vgl. Müllers Anm.); S. 70, vgl. M. 4 (S. 58).

[3] Brandt, M. S., S. 105; vgl. auch unten S. 133 ff.

Hymnen zu tun haben, die mit den alten babylonischen Busspsalmen im engsten Zusammenhang stehen. So werden wir also in zwiefacher Weise zu alten babylonischen Wurzeln der Gedanken, mit denen wir uns hier beschäftigt haben, zurückgeführt. Darauf weisen auch die Schlussworte des Gebets: »Wir haben deinen Glanz gesehen und sind aufgelebt; wir haben dein Licht gesehen, und sind gläubig geworden . . . Herr, wir haben gesündigt und gefehlt: unsere Sünden und unsere Verschuldungen wollest du uns erlassen! — Und gepriesen (sei) dein Name am Orte des Lichts!»

Vergleichen wir nun damit z. B. einige der Hymnen, die uns Zimmern (1905) aus dem Babylonischen übersetzt hat, so ist die Ähnlichkeit nicht zu bezweifeln. So wird S. 31 die Rettung aus der Not mit folgenden Worten beschrieben:

> Er wischte ab meinen Rost
> machte mich glänzend wie Rotgold,
> Meine trübe Leibesgestalt
> wurde hell.

Oder wenn wir S. 8 von der Hilfe hören, die dem König zuteil wurde:

> Des Königs Gestalt für die Menschen,
> erfüllte er mit Glorie
> mit Furcht bekleidete er ihn
> mit Lichtglantz bedeckte er ihn.

In einem Istarhymnus klingen uns ähnliche Töne entgegen (S. 16):

> . . . dein Ausspruch (bringt) Licht . . .
> Achte ich auf deinem Glanz
> so (geschehe) Erhörung und Willfahren;
> trachte ich nach deiner Lichtflut,
> so mögen erglänzen meine Züge.

Es zeigt sich also unzweifelhaft, dass sowohl die manichäische als die mandäische Religion auf altem babylonischem Grunde fussen. Was hier von Mani erwartet wird, darum haben die alten Chaldäer zu ihren Sternengöttern gefleht und haben Erhörung erwartet.

Ein typisches Beispiel bringt uns ein Stück der sog. Harranischen Religionsliteratur. Unter den uns dort überlieferten Gebeten hören wir im sog. »grossen Gebet», einem feierlichen, ausführlichen Bitthymnus an den Planeten Jupiter, also die Planetengottheit, mit welcher im späteren chaldäischen Systeme Marduk, der Sohn des obersten Gottes Ea, zusammenfällt, eben diejenige Gestalt, welche den hier erwähnten Spekulationen zweifellos als Original für ihren »Urmenschen» gedient hat: »Wenn du zu einem Sterne deine Zuflucht nehmen und ihn um ein Anliegen angehen willst, so mache dich zunächst mit der Furcht vor Gott dem Erhabenen vertraut, reinige dein Herz von schlechten Absichten und deine Kleider vom Schmutze, läutere und kläre dein Gemüt, und lege die heiligen Kleider des Sternes an», und dann heisst es z. B.: »Heil über dich, o Stern, ... der weise, schöne, leuchtende, reine ... der die Geister der Reinen beschützt ... dass du uns und unseren Kindern und Verwandten von deinem Lichte spenden mögest und deinem Geiste, von deiner Glückseligkeit und deiner erhabenen Geistesart, die mit himmlischen Kräften verbunden ist ..., dass er uns befreie von der Herrschaft der (sinnlichen) Natur und der Gewalt der Begierden, und uns zu solchen mache, die durch die Einsicht neu geboren werden und durch dieselbe an seine göttlichen Lichter sich anschliessen; beschenke uns mit reinen Seelen und lauteren Einsichten, bis dass unsere Geister wohlgestimmt werden, und unsere Einsichten geneigt, hin zu dem Urquell aller Quellen im Reiche des Ewigen der Ewigkeit.»[1]

---

[1] Zitiert nach Kessler, S. 257. In diesem Zusammenhang kann auch an die Gebete in Vendidad XXI erinnert werden: »Up! rise up and roll along! thou swifthorsed sun, above Hara Berezaiti, and produce light for the world and mayst thou [O man!] rise up there, if thou art to abide in Garô-nmânem (= if thou art a righteous man) along the path made by Mazda, along the way made by the gods, the watery way they opened. And thou shalt keep away the evil by this holy spell: Of thee [O child!] I will cleanse the birth and growth; of thee [O woman!] I will make the body and the strength pure; I make thee a woman rich in children and rich in milk, etc.» Diese Formeln werden dann für den Mond und die Sterne wiederholt. — Es scheint, als ob hier zwei Vorstellungen in diesen Formeln vermischt wären: einerseits die Vorstellung von der Reinigung des Menschen, um dadurch den Weg zu den

Daneben lebte jedoch die alte Frömmigkeit unabgeschwächt fort. Das Licht, die Herrlichkeiten und Glorien, Engel und Geister werden in denselben Formeln und mit denselben Prädikaten gepriesen, wie es seit Jahrhunderten in diesen Gegenden der Fall gewesen ist. Der Unterschied ist eigentlich der, dass Mani selbst so sehr in das Zentrum der Frömmigkeit (aber doch nur als ein neuer Name, denn er scheint an die Stelle des alten Lichtgesandten, Marduk, getreten zu sein) gerückt ist. Und so hat auch das Ganze eine monotheistisch-pantheistische Tünche erhalten: die Gestirne werden gewöhnlich nicht mehr für sich angerufen, sondern als die leuchtenden Heerschaaren, als die Glorien und Engel des höchsten Gottes u. s. w. —

Noch ist, wie auch früher, das Licht als Bezeichung des Guten, des Ersehnenswerten beibehalten. Das ist auch, was Mani gebracht hat. Er ist der Gesandte des Lichtes, der Lichtbringer, der Erleuchter. Und mit dem Licht wird das Leben in den engsten Zusammenhang gebracht; Licht und Leben werden oft zusammen genannt (M.102):[1] »Strahlenden Antlitzes ... Lebengebender». »Er belebt die Toten und erleuchtet die Finstern». »Führe (?) mich, Mani, Herr; und Jungfrau des Lichtes, antworte mir durch Glanz»; weiter hören wir: »die Grosse Glorie

Sternen empor wandeln zu können, ganz wie in der Mithrasliturgie, andererseits die Vorstellung von der stärkenden, reichtumverleihenden Macht des Lichtes. — Der Schluss des oben zitierten Gebets lautet (S. 261): »Täusche uns nicht durch verfänglich ähnliche Zeichen und durch wechselnde Gestalten, durch Vertauschung des Namens oder durch Veränderung des Zeichens.» Hier kommt also ein Motiv zum Vorschein, das auf sehr alte Vorgänger zurückzugehen scheint, und das uns um die Wende unserer Zeitrechnung oft in vom Osten her beeinflussten religiösen Texten begegnet, nämlich dass der Gott den feindlichen Göttern oder Welt unbekannt ist und sie dadurch bezwungen hat; vgl. P. Berl. Z. 117 ff.; Reitzensteins Bemerkungen Des Athanasius Werke über das Leben des Antonius, Sitz.ber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss. 1914, 8, S. 37; in den älteren Teilen der mandäischen Literatur findet es sich oft (in r. G. 8), z. B. Brandt, S. 143 ff., 149, 154, 156, 160, 167, 176: »er wusste mich anlangend nicht, dass ich mich ihm genähert hatte», »ich war verborgen vor ihren Augen» u. ä. sind die stets wiederkehrende Refrains in diesen Berichten; das Thema kehrt oft in gnostischer Literatur wieder (vgl. auch Paulus 1. Kor. 2: 7 ff.).

[1] S. 64; vgl. Brandt, M. S. S. 127, 150; so auch den von Brandt, Die Mandäische Religion, Leipzig 1889 (= M. R.), S. 183 mitgeteilten Hymnus an Ea.

lobe ich und den Gott Zarvân, das Licht, die Kraft und die Güte» . . . »Erleuchter bist du, Kraft, Beistand (Held) und Freund» (M. 324)[1]; so wird »Segen von den Glanzstrahlenden des Höchsten» erbeten, u. s. w.

So ist es denn natürlich, dass sich der Mensch Licht und Glanz von Gott erfleht.[2] Von dem Lichte und seinen leuchtenden Heerschaaren kommen alle diese Güter: »Heilig deiner Grossherrlichkeit, All-Glanz höchster, und deiner Schönheit, der strahlenden . . . . . . Heilig, Heilig! Heilig! deinem Gedanken, dem grossen, aus welchem jeder Gedanke (und) Guttat (geworden) sind! Heilig! Heilig! Heilig! (deinem Wort) aus welchem jedes Wort (und) Guttat und Vazischt (der Stärkste) geworden sind», das sind daher charakteristische Gedanken (M. 75). Vom Vater ist aller Glanz geworden (M. 331) u. s. w.[3] »Der Glanz dieser Welt ist erzeugt in der Ähnlichkeit jenes Glanzes», heisst es r. G. 1, und der Götter »Glanz ist wundersamer als der Glanz der Sonne und des Mondes».[4] —

So finden wir denn, wie alle diese verschiedenen Vorstellungen eigentlich in einen Punkt zusammenfliessen: die Schätzung und Würdigung des Lichtes: das Licht ist es, das die Götter anbetungswürdig darstellt,[5] das Licht ist es, das die Menschen sich wünschen, als Hilfe in ihren verschiedenen Angelegenheiten und Hoffnungen.[6] Und werfen wir nun einen Blick in die Ver-

---

[1] S. 74; vgl. Brandt, M. S. S. 8, 14 und 37; vgl. z. B.: »die Erbittlichkeit und die Barmherzigkeit und die Versöhnlichkeit und das Erbarmen, das von der Natur des Lichtes ist»; für viele der Attributen Mani's, vgl. oben S. 127, Anm. 2.

[2] Vgl., z. B. Brandt, M. S. S. 107 u. oft; oft auch in den oben zitierten babylonischen (und harranischen) Hymnen.

[3] S. 70 und 71.

[4] Brandt, M. S. S. 19.

[5] Vgl. dazu z. B. die Darstellung im ältesten Teil des Genza (M. S. S. 177), wo ja das Licht als das Ersehnenswerte der oberen Welt gedacht ist: »Ich habe die Wesen (Welten) des Lichtes gesehn, und ich sage: Was soll ich machen, da ich meine Väter gesehn habe und das Licht, das nicht unser ist? Ich begehre, ich habe gesehn —»; vgl. auch ff.

[6] Vgl. z. B. Brandt, M. S. S. 32: »Wenn ihr, meine Erwählten, (auf) was ich euch sage hört . . . so gebe ich euch von meinem Glanz, der ausgedehnt, und von meinem Licht, das endlos ist; so werdet ihr frohlocken im Haus des Lebens, wie die Licht-Utrâs, die frohlocken im Orte des Lichts.»

gangenheit zurück, so müssen wir sagen, dass wir hier eigentlich nur die Grundgedanken alter chaldäischer Spekulation in wenig veränderter Form vor uns haben.

Mit allen diesen Gedanken haben wir kaum die Vorstellungen überschritten, die sich schon in den ältesten babylonischen Hymnen finden, wenn auch die Gebete darum, an dem Lichte der Götter Teil zu erlangen, einen ersten Schritt in eine neue Richtung bedeuten können, die auch in der späteren Frömmigkeit eine so bedeutende Rolle spielen sollte. Denn dadurch wird eine Möglichkeit eröffnet, die religiösen Gedanken an die psychologischen Erfahrungen der Frommen anzuknüpfen, also eine Möglichkeit zur Verinnerlichung, Vergeistigung der Religion, die sich gleichzeitig auch an anderen Punkten geltend zu machen beginnen konnte.

Wir können nämlich dieselbe Entwicklung auch auf einer anderen Linie verfolgen: nämlich bezuglich der in dieser Zeit aufkommenden Spekulationen über die Natur der Seele, wobei allerdings alte Anschauungen neben diesen neuen noch ungeschwächt fortleben.

In einem manichäischen kosmologischen Fragment, der u. a. von der Schöpfung der Sonne und des Mondes handelt, heisst es: »Sie ferner auf zur Grenze und dem Obersten des Lichtes führte er hinauf, und aus Wind und Licht, Wasser und Feuer, welches aus der Mischung geläutert war, hat er Lichtfahrzeuge? zwei jenes der Sonne aus Feuer und Licht mit fünf Mauern u. s. w. und seelensammelnden Engeln fünf sc. in der feurigen Mauer, und jenes (Fahrzeug) des Mond-Gottes aus Wind und Wasser mit fünf Mauern . . . und seelensammelnden Engeln fünf . . . hat er gemacht und angeordnet.»[1] In diesem kosmologischen Bruchstück treten auch einige Gedanken hervor, die für den Manichäismus typisch zu sein scheinen: die Sonne und der Mond als Lichtfahrzeuge der Seelen, und wohl als zum Lichtorte führend gedacht. Damit hat schon K. W. Müller Barhebræus verglichen: »Er schuf am Himmel zwei grosse Schiffe, die Sonne und den Mond, in denen er die Seelen der Menschen versammelte und seinen Teil, der an den bösen gelangt war,

[1] M. 98, S. 38; vgl. auch S. 127, Anm. 2.

zurückkehren lässt, damit nach und nach die Materie von den Spuren des Guten frei werde und die Herrschaft des Bösen aufhöre.»[1] Hierher passt auch ausgezeichnet M. 470: »... rein wird er werden und zur Sonne und zum Mond wird er hinaufgeleitet werden und zum Wesen des Gottes Ormuzd, des Göttlichen, wird er werden und aus der Sonne und dem Monde zusammen zum Paradiese werden sie hinaufgeleitet werden und Gott Ormuzd aus der oberen (nördlichen) Region und des Lichtreichs (Gott) ...»[2] Wir können jetzt vielleicht die ursprünglichen Gedanken herausschälen: es ist die nicht ungewöhnliche Vorstellung von der Sonne und dem Mond als Haus oder Aufbewahrungsort der Seelen, entweder für immer oder nur als Durchgangsstation zum obersten Lichte.[3] Dies ist ja auch in diesen Religionen ein durchaus selbstverständlicher Gedanke, wo ja, wie wir unten sehen werden, die Seelen als Licht, als Lichtstoffe gedacht werden, die zum Lichte aufsteigen wollen.

Schon der sehr konkrete, primitive Gedanke von Mond und Sonne als Lichtfahrzeuge, auf denen die Seelen geführt werden, zeigt ja, dass sie als Licht gedacht werden; ein sehr drastischer Ausdruck hat sich dieser Gedanke in der Vorstellung genommen, dass es eigentlich die Seelen sind, die dem Mond sein Licht verleihen: die verschiedenen Phasen des Mondes werden dadurch zur Stande gebracht, dass er die Seelen mehr und mehr sammelt (die beiden ersten Quartiere) oder mehr und mehr ablädt (die beiden letzten Quartiere). Überall

---

[1] Kessler, S. 357; vgl. Augustin de nat. boni 44: Tunc beatus ille pater, so wird es direkt aus den manichäischen thesaurus liber septimus zitiert, qui lucidas naves habet,... fert opem, qua exuitur et liberatur ab impiis retinaculis et angustiis atque angoribus suæ vitalis substantiæ, itaque invisibili suo nutu illas suas virtutes, quæ in clarissima hoc navi habentur, transfigurat... harum vero virtutum divinarum... plenæ sunt lucidæ naves... penitus ablutæ animæ ascendunt ad lucidas naves, quæ sibi ad evectationem atque ad suæ patriæ transfretationem sunt preparatæ.

[2] S. 20.

[3] Wie konkret dies vorgestellt wird, vgl. Act. Arch. VIII, Efraim der Syrer, Kessler, S. 287 und 289. — Im Hellenismus sind auch diese Gedanken lebendig, wie Cumont gezeigt hat, vgl. C. H. 11,7 ff.; 16,8 (Poimandres, S 351) u. a. öfters, vgl. auch Julian Or. VII, S. 297,26.

wird so die Seele als Licht vorgestellt. Die Act. Arch.[1] wie der Mandäismus setzen diese Vorstellung voraus, dass die Seele Licht ist, das beim Tode, wenigstens des Frommen, zu den Lichtfahrzeugen hinaufsteigt.

Später (wenn z. B. Fihrist im Rechte ist) wird diese Lehre damit vertauscht, dass die Seele von Licht und Finsternis gemischt worden ist, und dass daher das Licht von der Finsternis »gereinigt» werden muss. Die Schlussworte aus dem oben angeführten Zitat von Barhebreus zeigen uns, wie mit jener älteren Vorstellung eine andere, ihr ursprünglich fremde sich gemischt hat. Dass die Seelen zum Himmel aufsteigen, war ein manchem Naturvolk selbstverständlicher Gedanke, der sich ganz unreflektiert aus den Tatsachen beim Tode ergab. Aber als einmal der Dualismus, wohl wahrscheinlich durch hellenistischen Einfluss, Eingang in diese Gegenden gewann, wurde die Vorstellung zu jener umgebildet, die später für alle Astralreligion der Antike so charakteristisch wurde: dass die Seelen als göttlicher Stoff gedacht werden, der in die Leiber der Menschen niedergesenkt worden ist, und dass das Materielle, das Leibliche, das Schwere durch dieses Emporziehen der Seelen, des Lichtes, davon gesondert, die Materie von allem Licht, allem Guten gereinigt wurde.

Barhebreus z. B. zeugt für diese Kombination, so auch Fihrist: »Hiernach erschuf er die Sonne und den Mond zum Ausläutern des in der Welt vorhandenen Lichtes. Die Sonne löst das Licht aus, welches mit den hitzigen Teufeln vermischt worden war, und der Mond löst das Licht aus, welches mit den kalten Teufeln vermischt war, und zwar (geht dieser Prozess vor sich) an der Säule des Lobpreises, indem diese Lichtmasse daran emporsteigt mit allem, was sich in die Höhe schwingt von Lobpreisungen und Dankeshymnen, von trefflichen Reden und frommen Werken. So wird dann dieses Licht der Sonne übergeben; die Sonne übergibt es dem Lichte über ihr in der Welt des Lobpreises, und in dieser Welt nimmt es dann seinen Weg zu dem höchsten, reinen Lichte. So zu tun hören sie (Sonne und Mond) nicht auf, bis dass von dem Lichte nur noch ein fest verstrickter Bruchteil übrig bleibt, den

[1] Vgl. Rochat, S. 144.

Sonne und Mond rein auszuscheiden nicht mehr im Stande sind».[1] Hier sehen wir, wie in einander verschlungen der alte und der neue Gedanke sind; sie sind jetzt zu einem verschmolzen, obgleich man wohl noch den alten hindurchschimmern sieht. Zuletzt musste der neue den Sieg gewinnen, weil er so ganz zum Geiste der Zeit passte; er war es auch, den wir schon oft im Hellenismus als den typischen angetroffen haben; er findet sich z. B. für den Manichäismus auch bei Efraim dem Syrer[2] bezeugt. Nun hören wir auch davon, dass der Zweck der Schöpfung diese Reinigung des gefangenen Lichtes ist. Und so wachsen mehr und mehr die spekulativen Gedanken, um schliesslich in die verwickelten gnostischen Systeme auszumünden.

Eine Reminiszenz von der primitiven Stufe dieses Gedankens begegnet uns z. B. in den mandäischen Schriften; Genza r. 222 heisst es: »Wenn ihr das Abendgebet betet, so betet, bis dass die Strahlen stehen. Der Mann, der die Strahlen verbirgt, nimmt eure Gebete in Empfang und bewahrt sie im Schatzhaus des Grossen Lebens.»[3] Dazu vergleiche man Ja'kûbî über die zwölf Evangelien Manis: »wo er das Gebet behandelt und das, was zur Befreiung des Geistes angewandt werden muss»[4] Hier sieht man, wie allmählich der ursprünglich rein physische Gedanke mehr und mehr vergeistigt worden ist. Die Gebete sind also als Mittel gedacht, die zur Reinigung des Lichtes verhelfen können; sie sind ein

[1] Kessler, S. 392; die Act. Arch. (VII) z. B. kennen nicht diesen Zweck für die Eschaffung der Sonne und des Mondes.

[2] Vgl. Kessler, S. 353; vgl. auch Fihrist, Kessler, S. 399 und die griechische Abschwörungsformel, a. A. S. 404.

[3] Brandt, M. S. S. 228; vgl. M. S. S. 34: »Wenn ihr sie (die Verstorbenen) sucht und liebt, so betet ihrethalb Gebet und Flehen und Lobpreis ... So wird Glanz vor ihnen hergehn und Licht ihnen einherziehn und Gesandte des Lebens zu ihrer Rechten und Lichtengel zu ihrer Linken.» Die Gebete bringen also den Verstorbenen Licht, sie werden dadurch mit ihm begabt und so für ihr Leben im Jenseits geholfen, ihr Los dort verbessert; vgl. Anm. 4.

[4] Kessler, S. 206; vgl. S. 208 f.: das Gebet für den Manichäer der hauptsächlichste und fast einzige Bestandteil des Gottesdienstes, also das Hauptmittel, das Licht zu fördern.

Ausdruck des Lichtes, sind ein Lichtabfluss, der im Schatzhaus des grossen Lebens aufbewahrt wird, u. s. w. Alles, was zur Religion gehört, ist Licht, gehört zum Lichtreich, fördert das Licht im Menschen. In verschiedener Weise verweben sich diese Gedanken in einander, aber wir sehen, wie sie sich alle um das Licht drehen als das alles, was zur geistigen religiösen Welt gehört, Zusammenfassende und Bezeichnende. Das Licht ist also offenbar diese »andere Wirklichkeit», von der wir oben sagten, dass sie die Religion immer behauptet, und dass sie das Zentrale in aller Religion ist. Dass jedoch dabei das Licht ganz konkret, ja physisch gedacht wird — man hatte ja eben von den Sternen seinen Ausgangspunkt genommen — streitet gar gicht gegen diese unsere These, steht vielmehr in Übereinstimmung mit der ganzen Psychologie der Völker in diesen Zeiten.

In diesen Vorstellungen haben wir also eine Vereinigung ursprünglicher Naturreligionsgedanken mit dualistischen Tendenzen, die wahrscheinlich von hellenistischen Ideen beeinflusst worden sind; eine Reihe von Gedanken, die in diesen Gegenden heimisch sind, scheint sich damit vermischt zu haben. Und es ist wohl diese Vorstellung, die dann von der Spekulation aufgenommen und mit anderen uralten babylonischen Vorstellungen zusammengekoppelt wird, wenn wir, wie so oft im Hellenismus, davon hören, dass die Seele die Planeten oder Tierkreiszeichen zu passieren hat, bei jedem ein Laster ablegend und eine Tugend anziehend.[1] Der Gedanke hat sich jetzt zu einem komplizierten und gelehrten Systeme entwickelt, und mit ihm vereinigen sich auch alte Vorstellungen über die Planeten oder Sterne u. s. w. —

Und so ist nicht selten aus diesen Zeugnissen ein neuer Ton herauszuhören, der uns kaum in der älteren babylonischen Frömmigkeit begegnet ist, der Pessimismus. Das Leben ist

[1] Hier kehrt ein alt babylonisches Motiv wieder, wie wir es z. B. in der Höllenfahrt Istars wiederfinden können. — Bei den Harraniern schon können wir die Vorstellungen von den verschiedenen Eigenschaften u. ä. der Planeten wiederfinden, vgl. de Goije, a. A. S. 341 ff.; vgl. Brandt, M. S. S. 45 f.; vgl. Anz, Zur Frage nach der Ursprug des Gnostizismus, bes. S. 70 ff.

etwas Schlimmes, der Mensch beginnt, sich nach »Erlösung« zu sehnen; die Seele ist an den Leib »gebunden«, in ihm wie in einem Kerker »gefangen«: »diese Götter kraftvoll mögen sie geben neuen göttlichen Segen, Gabe (?) und neue Freude, Glück, neue Erlöstheit dieser Seele, der gebundenen« (M. 74) betet daher der Fromme; in einem anderen Bruchstück hören wir: »damit ich euch erlöse von dem Tode und der Vernichtung, ich will geben euch, was ihr mit dem Auge nicht gesehen, den Ohren nicht gehört und nicht ergriffen habt mit der Hand« (M. 789 = 551).[1] Wir hören das Gebet: »die Götter mögen wir finden, welche uns erlösen aus dieser Sündenzeit der Bedrängnis, der weltlichen? und ungläubigen; o Engel und Lenker?,[2] erlöset uns von jeder Schande? Ungemach?« (M. 4). So wird daher so oft um Erlösung gefleht; so ist auch Mani vor allem der Erlöser geworden, der dem Menschen den Weg des Heils zeigen kann. »Mâr Mânî! Du in mir mache Friede, o Lichtbringer; mögest du erlösen meine Seele aus diesem Geboren-Tot(sein), erlöse meine Seele aus diesem Geboren-Tot(sein)«,[3] in diesen Worten, die mehrmals wiederkehren, kommt der Pessimismus zum stärksten Ausdruck. Das Leben an sich ist Unglück, Elend; das Beste ist, von ihm befreit zu werden, nicht geboren zu sein.

So starker Weltschmerz spricht jedoch gewöhnlich nicht aus unseren Texten.[4] So viel aber dürfte doch festgestellt werden können, dass eine gewisse Verschiebung der religiösen Ziele zum Jenseits hin eingetreten ist. So hören wir in einem manichäischen Hymnus M. 4, der uns sehr an den sog. Hymnus von der Perle in den Thomasacten (108 ff.) erinnert: »O dir Seele (des) Lichtes vielen Rat will ich geben, damit Erlösung du findest. Kommet Seelen zu diesem Schiff des Lichtes, meine Seele, glanzvollste . . . wohin bist du gegangen, wieder kehre zu-

[1] S. 76; S. 67 und 68; vgl. auch Epiphan. hær. 65, 9.

[2] Ist dies Attribut mit »Führer« identisch?

[3] S. 50 und 77; vgl. M. 176 (S. 61).

[4] Die gewöhnliche Darstellungen sind m. E. für den ältesten Manichäismus übertrieben, ich erinnere z. B. an Bauer, Das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831, S. 421, dem die Neueren folgen.

rück! Erwache, Glanz-Seele aus dem Schlummer der Trunkenheit, worin entschlummert du bist[1] . . . ich will dich schmücken lassen, folge zur Stätte der gebetgepriesenen Erde, wo gewesen du bist von Anbeginn» (vgl. den Hymnus Act. Th. und Augustin: ad suæ patriæ transfretationem).» . . . Ein Engel (Bote) aus dem Paradiese ist gekommen, ein Verkünder von den Herrlichkeiten»; vgl. auch das folgende: »Ich sah den Erlöser, als lächelnd er mir zusprach. Es kam zu mir (die Botschaft?), dass erwählt worden ich bin, unbedrängt wird leuchten an mir die Ordnung . . . mögest du kommen, mein Erlöser, im Preise belebender Gott, Mar Mani, inmitten der drei Gottessöhne . . .»[2]

Und doch dürfen wir diesen Eindruck nicht überschätzen. Auf der Rückseite des ersten in diesem Zusammenhang zitierten Fragments, wo von »der Seele, der gebundenen» die Rede war, hören wir Worte, die gar nicht Pessimismus atmen: »Mögest du leben immer freudevoll auf die Dauer. Die Engel mögen dich schützen, die Geister dich erfreuen! leiblich gesund mögest du sein und in der Seele erlöst mögest du werden! lange mögest du leben viele Jahre mit den Deinen, den Verwandten und Wohlgesinnten»; und dann wird der Wunsch ausgesprochen, dass er lange die Gabe des Lehrers ausüben möge, »später zuletzt mögest du empfangen die Gabe der Seligen und den guten Anteil im (Paradiese, dem) unsterblichen mit den Glanzstrahlenden und den Göttern». Hier redet doch kein Pessimismus oder gar scharfer naturalistischer Dualismus.

Dass der Blick jedoch so oft ins Jenseits gerichtet wird, das kann mehrere Ursachen haben. Eine ist wohl sicherlich in dem Eindringen des hellenistischen Dualismus und Pessimismus zu suchen. Vielleicht hat auch hier, wie in mancher anderen Hinsicht, die persische Religion einen Einfluss ausgeübt. Und dass diese fremden Richtungen Eingang gefunden haben, das liegt vielleicht an der düsteren Geschichte dieser Gegenden um die Wende unserer Zeitrechnung herum. Wenn die

[1] Hier erkennen wir den im Hellenismus so gewöhnlichen Sprachgebrauch, dem wir oben oft begegnet sind; vgl. den Thomashymnus, C. H. I, 27; 7, 1; Or. Sib. I: 154 (vgl. Index zu Nordens Agnostos Theos); vgl. auch nicht selten in den Clement. Homil. und im Neuen Testament.

[2] S. 52 f.; vgl. Müller's Anm. S. 53.

äusseren Schicksale nur Trübnis und Elend mit sich bringen, so flüchten die Herzen der Gläubigen oft in ein Jenseits, wo sie ein besseres Los erhoffen.

Das Ziel dieser Untersuchungen dürfte erreicht sein. Wir glauben gezeigt zu haben, dass der Manichäismus und der Mandäismus auf alten, von Urahnen her übernommenen Vorstellungen in mancher Hinsicht fussen. Es scheint verfehlt zu sein, zwischen ihnen einen grösseren Lehrunterschied feststellen zu wollen. Daher kann man auch nicht sagen, welche von ihnen der ältere sei; die Vorstellungen und Gedanken, die in ihnen sich finden, sind bisweilen in der einen, bisweilen in der anderen in ihrer ältesten Form erhalten. Ihr Alter hängt davon ab, welcher von den Schichten in der Tradition sie eigentlich angehören. Das Unterscheidende zwischen den beiden ist der Stifter des Manichäismus, ist der Prophet Mani. Möglich ist, dass er in seiner Spekulation, besonders seinen kosmologischen Gedanken, schärfer den Dualismus betont hat als seine Vorgänger in den babylonischen Gegenden, mit Sicherheit können wir es kaum behaupten.

Für uns hat die Feststellung dieser Tatsachen nicht unbedeutende Konsequenzen. Denn dadurch können wir die Vorstellungen, mit denen diese beiden Religionen arbeiten, weiter zeitlich zurückverfolgen, wir können behaupten, dass wir mit Gedanken und Vorstellungen zu tun haben, die also wenigstens zu Anfang unserer Zeitrechnung den Chaldäern für selbstverständlich gelten. Und da es uns nun auch gelungen ist, diese Gedanken in babylonischen Hymnen und Gebeten zu finden, viele Formeln der mandäischen und manichäischen Religionen schon dort nachzuweisen, so ist es als festgestellt anzusehen, dass diese Gedanken schon vorchristlicher chaldäischer Spekulation und Religiosität angehören.

Zu den wichtigsten von diesen Vorstellungen müssen wir die vom Lichte rechnen. Gott ist Licht, die Seelen sind Lichtfunken, die einmal zur Lichtquelle zurückkehren werden, wenigstens wenn sie die Pflichten, die die Religion ihnen auferlegt, treulich erfüllen. Alles Göttliche ist Licht, alles was von den Göttern kommt, alles Gute, Fördernde, Nützliche, so lauten die

Schlussfolgerungen; und wenn der Dualismus eindringt, wird ihr Gegensatz Finsternis genannt. Diese Gedanken wurzeln, wie wir gesehen haben, zum grössten Teil im Sternenkultus; mit den astralen Spekulationen der Chaldäer sind sie allmählich nach Westen vorgedrungen. Zuerst wohl nach Persien. Es dürfte daher als nachgewiesen anzusehen sein, dass die Lichtgedanken im engsten Zusammenhang mit den astronomischen und astrologischen Spekulationen gestanden haben. In den drei letzten vorchristlichen Jahrhunderten unserer Zeitrechnung haben nun diese Gedanken die römische Welt überschwemmt, überall die alten Vorstellungen verdrängend und ihre eigenen an ihre Stelle setzend.[1] Das kann ohne Schwierigkeiten urkundlich festgestellt werden, und dieser wissenschaftlichen Aufgabe ist schon von einer Reihe von Forschern genügt worden. Ihren babylonischen Ursprung verraten sie in mancherlei Weise und erleichtern uns in dieser Weise die Aufgabe.

Für diese astronomische Weltanschauung im Ganzen scheint besonders Persien, die Mithrareligion, die Rolle des Vermittlers nach dem Westen hin gespielt zu haben. Bei dieser allgemeinen Seite der Entwicklung können wir hier nicht verweilen. Aber in diesem Zusammenhang ist es doch von Interesse, dass wir auch von den Lichtgedanken dieselbe Bewegung von Osten nach Westen feststellen können. Ein typisches Beispiel gibt uns eine für die persische Religion so bedeutungsvolle und gewissermassen eigenartige Vorstellung wie die von hvarena. Die Herleitung dieses Ausdrucks weist ohne Zweifel auf Worte zurück, die indisch und iranisch Licht, Glanz, Sonne, Himmel bezeichnen. Aber in den uns aufbewahrten Teilen des Avesta kommt nie eine Lichterscheinung in Verbindung mit der hvarena vor.[2] Und doch gibt es reichliche Spuren, die an eine ursprüngliche Lichtnatur der hvarena erinnern müssen. So reinigt die Sonne durch ihre hvarena Erde und Wasser und vertreibt die Teufel (Yast 6, 1 ff.). Der Mond hat hvarena (7, 3), so auch der vornehmste der Sterne, Tisjtrya.[3] Und

[1] Vgl. oben S. 104 ff.

[2] Vgl. Nathan Söderblom, Gudstrons uppkomst, Stockholm 1914, (jetzt auch deutsch: Das Werden des Gottesglaubens) S. 282.

[3] Söderblom, a. A., S. 270.

typisch ist wohl auch die Erzählung von der Begabung des Propheten mit hvarena (Dinkart VII: 2). Auf Befehl Gottes kam die Herrlichkeit von der geistigen zur materiellen Welt. In der Gestalt eines Vogels flog sie in Anwesenheit des Allweisen Herrn zu dem Samen, der Zarathusjtra werden sollte. Und von dort »flog sie zum unendlichen Lichte, vom unendlichen Lichte zur Sonne, von der Sonne zum Mond, vom Mond zu den Sternen, von den Sternen zum Feuer im Hause des Frahimrava», und erst von dort zu der Jungfrau, die die Mutter des Propheten werden sollte. Dies Niedersteigen (des Lichtes) der Herrlichkeit ist sehr charakteristisch; wir haben ja oben gehört, wie die Lichtseelen, die zum Urlicht aufsteigen wollen, denselben, umgekehrten, Weg zurückzulegen haben.

Aber für die prophetische Mazdareligion war es nicht möglich, einen für sie so bedeutungsvollen Gedanken auf alten Astralnaturalismus zu bauen; nicht die Sterne und ihr Licht können an sich Gott oder göttlich sein, sondern das Licht, die Herrlichkeit, wird durch die Trabanten des höchsten Gottes vermittelt; sie sind es, die die Herrlichkeit der Sonne, des Mondes, der Sterne den Menschen und der Erde vermitteln. So wird auch der Lichtcharakter der Herrlichkeit verdrängt oder wenigstens in den Schatten geschoben von dem alles andere verschlingenden Monotheismus des iranischen Propheten.[1] In den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung bricht er aber wieder hervor; jetzt wird diese Vorstellung ganz mit Lichtnatur ausgerüstet; wer hvarena besitzt, wird dadurch glänzend von Licht: die Mutter des Propheten glänzt; auch das Kind ist voll Herrlichkeit u. s. w.[2]

Ob wir hier ein Neuerwachen alter persischer Vorstellungen vor uns haben, oder, was vielleicht wahrscheinlicher erscheint, Einfluss chaldäischer Frömmigkeit, scheint nicht mit Gewissheit entschieden werden zu können. Wir können z. B. an die Schilderung des Auftretens Mani's vor dem persischen König in der Tradition erinnern, denn nach ihr war es damals, »als wenn zwei

[1] So ist es auch bezeichnend, dass der Himmel nie die Wohnung des Lichts genannt wird; E. Stave, Der Einfluss der Parsismus auf das Judentum, S. 151.

[2] Söderblom, a. A. S. 282 ff.

strahlende Lichter auf Mani's Schultern sein Haupt mit einem Glorienschein umgaben», obgleich wir jedoch immer damit rechnen müssen, dass persischer Einfluss sich hier hat geltend machen können. Aber das scheint unzweifelhaft, dass die persischen Vorstellungen von hvarena auf Vorstellungen zurückweisen, wo man »die Kraft», von der Söderblom mit Recht spricht, als mit dem Lichte identisch ansah. Denn dies scheint doch der Schlüssel dieser chaldäischen Gedanken über das Licht zu sein, dass es »der Kraft», dem »mana» der primitiven Religionen, oder wie man es nennen will, nahekommt.

Vom alten Chaldäa aus haben dann diese Gedanken mit den anderen Spekulationen der Astrologen den Westen erobert. Überall sind Spuren davon zu entdecken. Nicht einmal das Judentum hat sich frei davon halten können. Das Buch des Henoch ist das deutlichste Beispiel; aber auch die Engelserscheinungen und z. B. die Erscheinung Jesu vor Paulus auf dem Wege nach Damascus sind unzweideutige Zeugnisse. — So ist wohl auch die von Söderblom beachtete Tatsache, dass diese Vorstellungen auch in den Islam Eingang gefunden haben, zu erklären.[1]

Haben die Gedanken bis jetzt ihren primitiven Charakter bewahrt, so ist dies nicht ganz der Fall, wenn wir ihnen in der griechisch-römischen Welt begegnen, wenn wir auch schon im Osten Spuren derselben Tatsache — wahrscheinlich auf hellenistischen Einfluss zurückgehend — haben entdecken können. Hier sind die vom Orient gekommenen Vorstellungen mit einer hohen, alten Kultur verschmolzen, und aus diesem Synkretismus ist die hellenistische Frömmigkeit hervorgegangen. Das Licht spielt in ihr eine grosse, ja eine stark hervortretende Rolle. Nicht selten hat es seine ursprüngliche, konkrete Bedeutung bewahrt — und zwar um so mehr, je mehr die Religion von orientalischen Spekulationen abhängig ist —; wir sehen ja nicht selten, dass das Licht die Menschen leuchtend macht, dass sie als wirkliche Lichtmenschen gedacht werden.

Und doch, das für den Hellenismus Charakteristische ist

[1] Wahrscheinlich sind sie also nicht durch den Einfluss Persiens zu den Arabern gebracht worden; derartige Gedanken sind auch, wie wir oben gesehen haben, im ganzen hellenistisch-römischen Kulturgebiet verbreitet.

nicht dieser Gedanke. Das ist vielmehr die Verschiebung, die dadurch zustande gekommen ist, dass das Licht in engste Verbindung mit der »Gnosis» und den mit ihr verwandten Begriffen getreten ist. Zwar ist dies gewissermassen eine Vergeistigung des ursprünglichen Gedankens, und doch muss dabei zur Vorsicht gemahnt werden: denn das Licht hat nicht damit seine konkrete Bedeutung eingebüsst. Es ist andauernd als die göttliche Kraft gedacht, als die göttliche Materie, der vergöttlichende Stoff, der in den Menschen eingegossen werden muss, damit er unsterblich, damit er Gott werde.

So finden wir die allerverschiedensten Grade in der Verbindung dieser Gedanken. In der einen ist das Licht fast zu einem Symbol verblasst, in der anderen hat es seinen mehr urwüchsigen Charakter bewahrt. Dies ist besonders im Gnostizismus, der ja stark vom Orient her beeinflusst ist, der Fall. Hier begegnen uns dieselben Spekulationen über Licht und Finsternis, Lichtmenschen, die Seele als Licht u. s. w., die wir in reichlicher Fülle auch in den mandäischen und manichäischen Religionen, aber auch in Bundehesj, der späteren Erzeugnis des Parsismus,[1] wiederfinden können. Auch hier verrät sich nicht selten der babylonische Urgrund, der mit dem hellenistischen Dualismus zwischen Natur und Geist verschmolzen ist; z. B. in dem Bericht vom Kampfe des Lichtmenschen mit dem Teufel kann man ohne Schwierigkeit den Streit Marduks mit Tiamat wiedererkennen. Aber von allen diesen verwickelten Systemen will ich nicht reden; sie repräsentieren doch die äussersten Grenzen des Hellenismus, wo er fast in den Orientalismus übergeht. Und vor allem, die religiösen Grundgedanken dieser Religionen sind doch kaum in irgend einer Weise anderer Art als die, die wir oben studiert haben; der Unterschied ist eigentlich nur der, dass alles hier noch mehr konkret, noch mehr »physisch», und vielleicht mythisch, vorgestellt wird. Und auf ihre Spekulation haben wir keine Ursache näher einzugehen, da wir doch in dieser Untersuchung uns nur mit der populären hellenistischen Religiosität beschäftigen wollten.

Sie sind diese Gedanken vom Licht ein typisches Beispiel für viele Züge, die für diese Frömmigkeit charakteristisch sind.

[1] Vgl. A. Gasquet, Essai sur le culte et les mystères de Mithra, S. 60 f.

Schon dies, dass sie einen Einfluss orientalischer Frömmigkeit repräsentieren, ist für die Strömungen der Zeit eigenartig. Denn auf allen Gebieten und gewiss nicht am wenigsten auf dem der Religion scheint der Orient eine führende Rolle gespielt zu haben. Der antike Boden war allzu übersättigt an Kultur wie an Religion; diese mehr urwüchsigen, barbarischen, aber auch die Gemüter mehr anregenden Kulte mussten im Kampfe gegen die für die meisten Bewohner des römischen Reichs schon gestorbenen Götter den Sieg davontragen. Und so können wir feststellen, wie die eine Religion nach der anderen, der eine grosse Gedanke oder Kulturstrom nach dem anderen von Osten nach Westen gewandert sind. Unter ihnen auch der Gedanke des Lichtes! So ist es uns daher möglich gewesen, eben an diesem Gedanken ein, wie wir hoffen, ziemlich vollständiges Studium der hellenistischen Frömmigkeit, besonders wie sie in den breiteren Massen geherrscht hat, anzustellen, wenn wir auch dabei nur von dieser einen Vorstellung ausgegangen sind.

IV.

Die oben gegebene Darstellung ist von einer einzigen allerdings verbreiteten Idee in der hellenistischen Frömmigkeit ausgegangen. Aber die Behauptung scheint nicht zu kühn zu sein, dass wir durch sie fast jeden mehr charakteristischen Zug der hellenistischen Religiosität haben belegen können, wenigstens in der mehr populären Form, die auch in den sog. Mysterienreligionen herrschend war. Oft haben wir, um die Gedanken, die sich hinter dem Worte »Licht» verborgen, richtig aufzufassen, auf andere Vorstellungen hinweisen müssen, zu Texten unsere Zuflucht genommen, wo nicht das Wort selber vorkommt, wo aber die eine oder andere Seite dieser Frömmigkeit heller hervortritt. Aber dadurch hat auch unsere Untersuchung ein anderes Ziel erreicht als das, nur ein gewisses Wort in seiner Geschichte zu verfolgen: sie hat sich dazu erweitert, eine Darstellung der Frömmigkeit der Kaiserzeit zu werden. Und das war auch eigentlich zu erwarten. Denn wenn man die Bedeutung eines in der Religiosität bedeutsamen Wortes zu verfolgen sucht, dann müssen fast notwendig eine Reihe Vorstellungen, die irgend wie mit ihm in Verbindung treten, gleichfalls Beachtung beanspruchen, und dadurch der ganze Charakter dieser Frömmigkeit deutlicher hervortreten. Daher wollen wir auch zum Schluss unsere mehr allgemeinen Beobachtungen ein wenig näher zusammenfassen und beleuchten.

Wir glauben oben gezeigt zu haben, dass die Lichtgedanken nicht von Anfang an in griechischer Frömmigkeit heimisch gewesen sind, sondern dass sie eigentlich der Zeit der Religionsmischung entstammen, die die ersten nachchristlichen Jahrhunderte im römischen Reiche repräsentieren. Diese Zeit war eigentlich

eine Zeit, wo die alte Religion ihre Kraft über die Gemüter verloren hatte. Die Sophisten und ihre Nachfolger der späteren Zeiten hatten es vermocht, die Religion in den Augen der Gebildeten verdächtig zu machen, und in jenen Jahrhunderten war dieses Misstrauen und diese Verachtung auch in die breiteren Massen gedrungen, wenigstens in die grosstädtische Bevölkerung. Die umherwandernden »Missionare» der verschiedenen Philosophenschulen, besonders die Kyniker, haben diese negative »Aufklärung» verbreiten helfen; man übersah allzu leicht das Positive, was sie zu bieten hatten, aber ihr Spott über die Götter der populären Frömmigkeit und ihre »Umdeutungen» der Mythen haben gewiss einen tiefen Eindruck auf die Gemüter der Hörer gemacht, wodurch oft ihr alter Glaube nicht mehr festbleiben konnte. Ein Mann wie Lucian zeigt uns, was man sicher auf den Strassen und Märkten der antiken Städten zu hören bekommen konte.

Über eine so durch den Skeptizismus wohlvorbereitete Zeit ist dann von Osten her ein gewaltiger Strom orientalischer Frömmigkeit hingeflutet. Der Anfang geschah mit der »Weltanschauung», der »Wissenschaft». Die Astronomie und Astrologie und alles, was mit ihnen in Verbindung stand, haben von diesen Zeiten an in der abendländischen Kultur Wurzeln gefasst, die sie noch nicht ganz aufgegeben haben. Vor allem anderen wurde der Gedanke an die εἱμαρμένη der die Gemüter beherrschende: Alles vollzieht sich nach unabänderlichen Gesetzen. Es sind die Sterne und ihr Verhältnis zu einander, die alles Geschehen in der Welt bestimmen.

Aber neben diesen Gedanken ging ein anderer einher, der irreligiöseste von allen, der Gedanke an das blinde Schicksal, Fortuna, Τύχη. Massenhaft sind die Statuen und Votiftafeln, die ihr gewidmet sind. Konnte man noch vor dem unveränderlichen Verhängnis Ehrfurcht hegen, wo Fortuna herrscht, muss die Religion sterben. Das war die nur zu erwartende Folge einer derartigen negativen »Aufklärung».

Wo aber die Religion tot ist, da lebt immer der Aberglaube auf. Wahre Religion tötet ihn, aber der Tod der Religion weckt ihn wieder zum Leben. Die allergrösste Skepsis herrschte in religiösen Dingen. Daneben machte sich jedoch auch der

Fatalismus geltend, von Anfang an eigentlich nur in den Schichten der Gebildeten, woher er aber allmählich auch in die Massen hinabdrang. Mit dem siegenden Sternenglauben hat er seinen Einzug aus dem Orient her in den Okzident gehalten und die ganze gebildete Welt erobert. So schreibt z. B. Plinius, dass der Glaube an die Astrologie, nach welchem das einmal Beschlossene für alle Zukunft unabwendbar feststand, die Gottheit für immer zur Ruhe gesetzt habe. Und Sueton erzählt uns, dass Tiberius sich in Bezug auf die Götter und den Gottesdienst ziemlich gleichgültig verhielt, da er der Astrologie ganz ergeben und von der Überzeugung ganz durchdrungen war, alles geschehe nach Verhängnis.

Gegen einen derartigen Hintergrund müssen wir das Sehnen und Hoffen der Zeit zu verstehen suchen. Kein Wunder, dass ihre heisseste Sehnsucht danach ging, von den Banden der *εἱμαρμένη* oder *ἀνάγκη* frei zu werden, dass Verzweiflung oder wenigstens Wehmut oft der Zeit ihr Gepräge aufdrückten. Zwar suchten die stoischen Philosophen diese aufrührerischen Gefühle in der Brust der Menschen zu ersticken: das Fatum ist ja Gott. Wenn ein Seneca, ein Epiktet oder Plutarch von Gott reden, dann scheint es oft nur ein anderer Name für dieses Verhängnis zu sein, vielleicht mit etwas zärterem Klang. Seneca sagt z. B.: Gott kann auch das Fatum genannt werden: nam cum fatum nihil aliud sit quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceteræ pendent (de benef. IV: 7,2); als das Innere der Welt betrachtet heisst es Vorsehung oder Verhängnis. Nec natura est sine deo, nec deus sine natura; sed idem est utrumque; distat officio . . . naturam voca patrem fortunam, omnia eiusdem dei nomina sunt varie utentis sua potestate. Und so ist es die Aufgabe des Menschen, dem Fatum, dem Gott Folge zu leisten, sich nie gegen ihn zu empören. Du kannst nicht das Joch des Fatums von dir werfen und du darfst es nicht; es ist deine Pflicht, dich mit ihm abzufinden, ja du musst lernen, ihn mit Freude zu tragen. Mit oder gegen unseren Willen geschieht alles; für den Menschen gilt es, sich so zu stellen, dass es immer mit seinem Willen geschehe (vgl. Epiktet, Diss. 2,16, 46, 1,6, 37—40, 1,16, 15—21, Seneca Ep. 107,11, Dial. 1,5, 8 u. a.).

So scheinen denn diese Gedanken an die εἱμαρμένη die Gemüter der Zeit beherrscht zu haben, die der Philosophen und Gebildeten zum mindesten ebenso sehr wie die der breiteren Massen, standen sie doch im engsten Einklang mit der Wissenschaft der Zeit — wenigstens überall da, wo man noch etwas von Ernst und Gesetz im Geschehnis erblicken mochte und nicht die reinste Skepsis herrschte. Sie wurden zu einer wirklichen Last für alle tieferen Geister der Zeit und gaben ihr das pessimistische Gepräge, das wir so oft dort finden.

Dieser Pessimismus schimmert nicht selten auch da durch, wo man ihn zu töten oder zu vergessen sucht. Die Philosophie, die jetzt für manche die Religion ersetzt hatte, zeigt das allzu deutlich in ihren verschiedenen Formen, und auch die Dichter, Satiriker und Komödienverfasser geben uns lebendige Züge davon. Und das lichtlose, düstere Leben der Sklaven, die gesunkene Moral der oberen Schichten, das ausschweifende und in ungeheurem Luxus verfliessende Leben der römischen Aristokratie, der Absolutismus der Kaiser, alles dies bildet einen buntfarbigen, charakteristischen Hintergrund zu dem finsteren Geist, der sich uns oben geoffenbart hat, so dass die düsteren Züge nur noch um so kräftiger hervortreten.

Aber war es fester Glaube, dass die Welt der Heimarmene unterlag, so zog man daraus auch andere, weitreichende Schlüsse über die Natur und Art dieser Welt, die im engsten Kontakt mit diesem kosmologisch-religiösen Pessimismus standen, die aber auch mit dem alten hellenischen Dualismus von Geist und Materie in Zusammenhang gebracht wurden, wenigstens wie er in den Mysterien und den daher ererbten Gedanken zum Ausdruck gekommen war.

Alles, was der Erde angehörte, unterstand der Macht der Sterne, war niedrigerer Natur, war »irdisch»; was aber der himmlischen Welt angehörte, war göttlich, frei vom Schicksal und Verhängnis. So zerfällt die Welt in zwei von einander ganz geschiedene Welten: die irdische Welt, die Materie, das Böse, der Sklave des Schicksals; die himmlische Welt, das Gute, das Licht u. s. w. Da es ja besonders die Sterne waren, die der himmlischen Welt angehörten, so ist es nicht erstaunlich, dass man, der Sitte des Ostens folgend, besonders oft als Ausdruck

für »himmlisch», »göttlich» das Licht verwendet; so wird gewissermassen der Gegensatz Licht — Finsternis der die Zeit beherrschende. Gott wird sehr oft »unnahbares Licht» (ἀπρόσιτον φῶς) genannt; er ist das Licht, in dem keine Finsternis ist; er ist das Licht, aus dem alles andere entstanden ist, oder, wie es auch heisst, nicht Licht, aber die Ursache des Lichtes. So wird die himmlische Welt oft kurz Licht genannt.

Mit diesem ja eigentlich kosmischen Dualismus wird jetzt der alte griechische: Geist und Materie identifiziert. Nous, Pneuma u. s. w. sind göttlich, sind Licht; alles Gute, alles Nützliche und Förderliche sind Licht, u. s. w. Zwar bleibt fortgesetzt der Gedanke ebenso konkret-physisch wie früher, aber dadurch bekommt er doch einen Zug ins Anthropologische, der für die Zeit charakteristisch ist (wie es z. B. in der Stoa zum Vorschein kommt).

Wo dieser Zusammenfluss zwischen Osten und Westen vor sich gegangen ist, kann selbstverständlich nicht mit Gewissheit gesagt werden. Dass auch hier wie für die Verbreitung des Orientalismus im westlichen Reiche die Grosstädte, die Völkerwanderung des römischen Zeitalters, die durch die Militairelagern und den Handelsverkehr zustande gebracht wurden, eine grosse Rolle gespielt haben,[1] können wir vermuthen. Besonders scheint die Tradition eine Stelle als Zentrum für diese Lichttheologie ausgezeichnet zu haben: Ägypten, und zwar Alexandria. Rings um die Namen des Königs Nechepso und des Priesters Petosiris haben die Alten diese mystische Theologie der Lichtfrömmigkeit gern gruppiert. War auch Alexandria eine Stadt, die alle Voraussetzungen für eine derartige Rolle besass. Dort können wir auch die stärksten Spuren dieser Frömmigkeit lokalisieren, z. B. die hermetische Theologie, die Theologie des jüdischen Philosophen Philo, u. s. w. Aber alle Voraussetzungen waren doch dafür vorhanden, dass diese Gedanken überall in die hellenistisch-römische Welt verbreitet werden sollten. Haben wir doch finden können, wie nahe sie sich den Grundgedanken dieser Frömmigkeit angeschmiegen haben.

[1] Die grosse Bedeutung eben dieser Faktoren für die Verbreitung der orientalischen Kulten im Westen hat J. Toutain, Les cultes païens, I und II, Paris 1905—11, deutlich dargelegt.

Nun meine man nicht, dass wir es hier mit philosophischen Spekulationen zu tun haben, um die die Massen sich nicht gekümmert haben. Denn alle diese Gedanken sind den antiken Menschen ganz zu Fleisch und Blut geworden. So ist es vor allem geworden, weil die Alten auf sie ihre ganze Anthropologie bauten. Und ihre Kosmologie und Anthropologie waren wiederum die Grundsteine, auf denen sie ihre Auffassung von Heil und Erlösung aufbauten. Mögen sich die Einen diese Dinge ein wenig mehr philosophisch und gelehrt, die anderen mehr populär und verwirrt vorgestellt haben, so bilden sie doch die Grundelemente, die jeder Hellenist für seine Frömmigkeit verwenden und mit denen er sich abfinden musste.

So musste ein pessimistischer Zug für diese Zeit charakteristisch werden. Denn wenn auch der Geist und das Gute ein Teil des Göttlichen waren, mit dem Leibe waren doch alle Menschen der bösen Materie unterworfen. Der Geist ist in einem Kerker gefangen, aus dem er frei werden muss. Aber auch wo man nicht so »philosophisch» über das Leben spekulierte, kam dieser Pessimismus zu ebenso charakteristischem Ausdruck. Die Menschen sind alle als Erdenwesen den eisernen Gesetzen der Heimarmene unterworfen. Alle sind wir Sklaven dieser unheimlichen Macht, der niemand entrinnen kann. Und eine düstere Resignation, die eigentlich auch dort nicht selten durchbrach, wo man doch den Schein zu bewahren suchte, wie unter den Philosophen der stoischen oder epikuräischen Schulen, ist die Stimmung, die immer mehr in dieser lebenskranken Zeit um sich zu greifen drohte. Aber hier wie immer zeigt sich die Reaktion, wenn sie auch nicht von der antiken Welt selbst hervorgebracht wurde, sondern vom barbarischen Osten her die noch lebenskräftigen Teile des alten Weltreichs überwältigte.

So musste denn der Mensch sich danach sehnen, diesem harten Schicksal, dieser Sklaverei unter den unabänderlichen Gesetzen der Sterne zu entgehen; und doch musste diese Sehnsucht wohl hoffnungslos sein. Denn alles, was geboren war, war damit diesen unbarmherzigen Mächten unterworfen. Sollte der Mensch frei davon werden können, so musste er ja seine ganze Natur verändern, er durfte nicht mehr Mensch sein, son-

dern musste Gott werden. Und wie wäre das möglich? Die Stoiker und viele mit ihnen haben sich resigniert unter das harte Schicksal aller Menschen gebeugt, ja oft gelernt, es mit Freude zu tragen.

Aber nicht so die Religion! Der barbarische Orient, der diese pessimistische Weltanschauung dem Okzident gebracht hatte, scheint auch den suchenden und seufzenden Seelen eine Möglichkeit, ihrer frei zu werden, gebracht zu haben, die dort seit alter Zeit heimisch gewesen war, und die an Gedanken anknüpfte, die sich in jedem Volk mit primitiverer Religion finden, und die allem Anschein nach auch in der antiken Welt geherrscht haben und jetzt zu neuem Leben geweckt werden. Der Mensch soll sich des Göttlichen, der göttlichen Kraft bemächtigen, er soll sich damit »erfüllen», um schliesslich dadurch ganz gotterfüllt zu werden, seiner Natur nach jetzt nicht mehr Mensch, sondern Gott.

Das Problem, das daher die hellenistische Frömmigkeit beherrschen muss, ist dies: wie soll der Mensch den Banden der Heimarmene entrinnen und die göttliche Welt erlangen, wie des Göttlichen teilhaftig werden? wie soll er Gott werden können? Seiner Natur nach gehört er der Materie an, der Welt, dem Bösen. Er ist unter den Banden des Schicksals befangen. Frei zu werden muss sein heissester Wunsch sein. — Oder er ist eine Mischnatur: göttlich und irdisch zugleich; den Leib hat er von der Erde her, die Seele ist ein Funke des göttlichen Lichtes, im Leibe wie in einem Kerker gefangen. Dieses Kerkers frei zu werden, das ist hier der Ruf der Seele.[1]

[1] Nathan Söderblom, Die Heilandsgestalten der Antike und der Heiland des Evangeliums, Deutsch-Evangelisch 1914, S. 456, hat gegen die grosse Verbreitung der Mysterienreligionen die oben zitierte Untersuchung von Toutain angeführt: »Freilich werden die orientalischen Kulte nie so eingreifend im Volksleben und so heimisch, wie man es neuerdings öfters gemeint und geschildert hat. Mithra blieb immer in der Hauptsache auf die Legionäre und die kaiserlichen Beamten beschränkt. Auch die ägyptischen und syrischen Gottheiten drangen nie in das Bürgertum der Städte und die Bevölkerung des Landes ein.» Aber er hat dabei nicht beachtet, dass Toutain nur für die lateinischen Provinzen noch die Resultate veröffentlicht hat. Dass die Urbewohner in Afrika, Spanien, Gallien u. s. w. die Mysterien mehr allgemein aufgenommen hatten, hat wohl keiner geglaubt. Aber Toutain's Unter

In diesen Variationen finden sich die Gedanken der Hellenisten von Wesen und Natur des Menschen. Die erstere ist die mehr populäre, die allgemeiner verbreitete, wo man sozusagen nicht über die Sache reflektiert. Die zweite ist die mehr spekulative, die sich immer da einstellt, wo man »philosophisch» verfahren will. Sie steht auch besser in Einklang mit dem alten hellenischen Dualismus von Geist und Materie und nimmt auf diese Weise die Gedanken der griechischen Philosophen wieder auf. Im Grunde sind es jedoch nur zwei Variationen desselben Grundgedankens, und nie finden wir eigentlich, dass man bewusst zwischen ihnen scheidet; nicht selten gehen sie auch in einander über.

Diese letztere Form muss sich jedoch eine besondere Aufgabe auferlegen, nämlich die Erklärung davon, wie es möglich ist, dass in einem Wesen zwei ganz verschiedene Elemente sich vereinigen, wie in den sterblichen Leib des Menschen sich etwas vom Göttlichen hat verirren können. Hier gibt es die verwickeltsten und eigentümlichsten Erklärungsversuche, wobei uralte Mythen und Märchen verwendet werden, um darzustellen, wie es dazu kommen konnte, dass ein wenig von dem Licht in

suchungen zeigen doch, wie stark sie unter allen Gebildeten verbreitet gewesen sind, auch unter einer grossen Reihe von Personen, die zur Mittelklasse zu rechnen sind und vom Osten her zu diesen Provinzen eingewandert waren. Darf man also aus diesen Untersuchungen für die Verbreitung der Mysterien in den ostlichen Teilen des Reiches einige Schlüsse ziehen, so wäre es die entgegengesetzten: sie zeugen für ihre ungeheure Rolle eben unter den Kleinleuten. Dazu kommt, dass wir immer damit rechnen müssen, dass viele der Sklaven und der untersten Schichten wohl oft nicht in der Lage waren, epigraphische Dokumente aufzurichten, wenigstens nicht so leicht wie die wohlbegüterten Menschen der höheren Schichten.

Aber vielleicht kann auch ein anderer Gesichtspunkt erwähnt werden. Lag es nicht im Wesen der Mysterienfrömmigkeit beschlossen, dass sie sich nicht in Votiftafeln und Statuen so oft ihren Ausdruck suchte? wenigstens lag es wohl nicht ihr so nahe wie der sonstigen antiken Frömmigkeit, die sich noch um die alten Götter schloss. Es ist charakteristisch, dass fast nie die Magistraten oder ähnl. den Mysteriengöttern Widmungen getan haben; dadurch kommt ja der individuelle Charakter zum Vorschein. Und ist die oben gegebene Darstellung dieser Frömmigkeit richtig, dann hat sie ja ein stark individuell-psychologisches Gepräge, das sich doch nicht so notwendig in Votiftafeln oder Einschriften den Ausdruck suchen musste.

der Finsternis gefangen wurde. Hier treten alle jene Spekulationen von Demiurgen, Urmenschen auf, und alle jene Gestalten und »Emanationen», die besonders in den gnostischen Systemen so üppig wuchern. Alles dies gehört aber mehr der Spekulation als der Religion zu, wenn auch diese ganze Kosmologie eigentlich von der Soteriologie her und um ihretwillen gebildet worden ist.

Denn die Religion wurzelt in der Gegenwart, in den Bedürfnissen und in der Sehnsucht des Lebens, wie es nun einmal gegeben ist. Und dann muss die alles andere beherrschende Frage die werden, die wir schon oben stellten: wie kann der Mensch der Banden des Schicksals frei werden, des Göttlichen teilhaftig, Gott werden? Wie kann sich die gefangene Seele frei machen? wie sie frei werden?

Die erste Antwort der hellenistischen Frömmigkeit ist eine negative: der Mensch kann es nicht selber tun. Aus diesen Worten redet ein Gemüt, das der griechischen Religiosität sehr fremd war, deren Grundüberzeugung doch bleibt, dass der Mensch sein Leben und sein Geschick fest in der eigenen Hand hält und trägt, das aber seit Jahrhunderten für orientalische Religiosität charakteristisch gewesen ist: Der Mensch ist nur der ohnmächtige Sklave der Gottheit.

Aber kann der Mensch sich nicht selber die Errettung verschaffen, so muss es denn Gott tun oder wenigstens ein Organ Gottes, ein Mittler, der uns die Gabe der Gottheit vermitteln könnte. Und so wird diese Mittlergestalt einer der bezeichnendsten Züge für die antike Frömmigkeit. Die verschiedensten Formen hat dieser Gedanke angenommen, je nach Bildung und geistiger Höhe des Gläubigen. Logos bei Philo, der hermetische Nous, der Hermes der hermetischen Gemeinden, der gottgeweihte Prophet oder Vater der Mysteriengemeinden repräsentieren nur verschiedene Stufen derselben Vorstellung: sie sind alle Vermittler der göttlichen, vergöttlichenden Gaben an die Menschen, die ohne sie, ihrer »irdischen» Natur gemäss, nie das Göttliche hätten erreichen können. Der Philosoph kann hier sein Genüge finden, aber auch der gemeine Gläubige. Die Schale wechselt daher sehr, aber der Kern bleibt.

Und was ist nun die Aufgabe dieser Mittler? Es ist einfach die, die göttlichen Kräfte zu vermitteln. Sie müssen die göttliche Kraft in den Menschen »eingiessen», »den göttlichen Samen in ihn einpflanzen», ihn mit den Energien Gottes »füllen». δύναμις, ἐνέργεια, πνεῦμα, χάρις, δόξα, und wie sie alle heissen, kommen alle in dieser Bedeutung von göttlicher Kraft, Substanz vor. Wir dürfen dies nicht spiritualisieren. Es ist alles physisch-konkret gedacht. Sie sind ein Ausfluss (ἀπόρροια) Gottes. Es wird, wie wir oben gesehen haben, ausdrücklich verneint, dass wir uns dies etwa nicht materiell vorzustellen hätten; wir hören ja fast überall, dass es dem Licht gleichgesetzt wird oder als Licht, die göttliche Materie, gedacht wird. Und der ganze kosmologische und anthropologische Hintergrund zu diesen Gedanken fordert ja unabweislich, dass die Konkretion der Vorstellungen beibehalten wird, wenigstens in aller populären Frömmigkeit. Aber auch in der mehr philosophischen Spekulation, wo doch eine gewisse Spiritualisierung eingetreten zu sein scheint, treten immerfort Züge zutage, die uns zeigen, dass doch im Grunde auch hier ebenso physisch-konkret gedacht wird.

Von diesem »göttlichen Stoff» — wenn dieser Ausdruck statthaft ist — wünscht der Mensch so viel wie möglich zu erhalten, davon »voll» zu werden. Schon diese quantitative Betrachtungsweise zeugt ja für die konkrete Auffassung der Religion. Daher geht auch der antike Mensch von einem Mysterium zum andern; er findet dies ganz natürlich; er unterzieht sich der einen Weihe nach der anderen; und wenn nichts anderes hilft, geht er zum Zauberer der vertriebenen Götter, um vielleicht dort Hilfe zu finden. Denn die Wirkung des im Menschen eingepflanzten Göttlichen wird auch auf dem Gebiete des Leibes wahrnehmbar: der Mensch wird der Krankheiten ledig, es gelingt ihm alles, er wird stark und »hart» u. s. w. Dass wir bisweilen von δυνάμεις, ἐνεργείαι, χάριτες, ja Engeln und Dämonen hören, bedeutet im Grunde doch nichts; ein derartiges Wechseln einer mehr unpersönlichen Betrachtungsweise mit einer persönlicheren ist gerade für volkliche Frömmigkeit typisch.

Besonders wer mehr als die gewöhnlichen dieser göttlichen Kraft voll war, musste dies allen unzweideutig dartun können.

Der allgemeinste Zug war das Prophezeien. »Prophet» ist auch ein gewöhnlicher Name für die Gottgeweihten, für die θεῖοι ἄνθρωποι. In der Prophetie ist es Gott, die göttliche Kraft im Menschen, die da redet, nicht er selber; er ist nur Gottes Werkzeug (ὄργανον, vgl. z. B. Jambl., de myst. liber 3,11). Aber nicht selten hören wir auch von anderen Wundern, die die Heiligkeit dieser Männer beglaubigen, und die da zeigen, dass sie Gottessöhne (Sohn Gottes ist eine gewöhnliche Bezeichnung für den θεῖος ἄνθρωπος) und nicht Goeten oder Zauberer sind.

Wer so des Göttlichen teilhaftig geworden ist, ist Gott, ist θεῖος. Die göttliche Kraft nimmt von seinem ganzen Wesen Beschlag, durchdringt es allmählich und vergöttlicht es. So wird der Mensch mit der göttlichen Natur ausgerüstet, er wird selber zum Licht, zu der Materie, aus der die göttliche Welt, wie wir oben sahen, gebildet ist. Damit wird er Gott, wird er von den Banden der Sinnlichkeit, der εἱμαρμένη, erlöst, alles Irdischen enthoben; er wird erlöst. Wer nun zu den Mysterien geht, erhält dabei von diesem göttlichen Fluidum, oder sein Besitz davon wird hier vermehrt. Es wird in ihn ein göttlicher Same eingepflanzt, der sein wahres Ich bildet; zwar ist der Leib noch seine Hülle, aber der Geist hat eigentlich nichts mehr mit ihm zu tun; der Leib kann sündigen und sich beflecken, den Geist betrifft es nicht. Wir hören, dass der Mensch bis zur Taufe den Gesetzen des Schicksals unterworfen ist, nach derselben stimmen nicht mehr die Sternenzeichen.

Und wie ist diese gewaltige Umwandlung geschehen? Weil der Mensch Gott geworden ist, vergottet ist, und zwar durch das in den Weihen geschehene Eingiessen göttlicher Kraft. Die oben zitierten Vorstellungen zeugen davon, wie handgreiflich real man sich diese Veränderung dachte. Alles dies wird in ganz naturhafter, völlig mechanischer Weise vorgestellt, wie es später bisweilen bei den Sakramenten der katholischen Kirche, ihren 'Gnaden'-'mitteln' geschah. Und war nun das Licht als die göttliche Substanz gedacht, dann kann es uns nicht wunder nehmen, zu hören, dass der Errettete Licht bekommen hat, dass er Licht angezogen hat, dass er die Hilfe des Lichtes braucht, um das Göttliche sehen zu können, dass er durch das Licht vergottet worden ist, u. s. w.

Alles dies wird ihm in den Weihen zuteil. Kein Wunder, dass die Mysterien auf die Frömmigkeit der Zeit eine so ungeheure Wirkung ausgeübt haben. Haben sie doch in vollständigster Weise aller Bedürfnisse und Sehnsüchte sich angenommen und Antwort auf die Fragen der unruhigen Gemüter zu erteilen versucht. Aber dann verstehen wir auch, welch' ungeheure Bedeutung der Vermittler dieser göttlichen Gaben, der θεῖος ἄνθρωπος und der Mysterienvater, oder wie nun die Namen lauten, in dieser Frömmigkeit spielen musste. Nicht selten scheinen die Weihen selbst hinter seiner eigenen Person zurückgetreten zu sein; besonders ist dies bei dem grösseren »Propheten», dem »Sohne Gottes» der Fall, den wir hier und da feststellen können. Kein Wunder, dass er mit göttlicher Ehrfurcht betrachtet wurde. Er war der eigentliche »Gott» der hellenistischen Frömmigkeit. Er war es, der die Seinen von der Macht der Sterne erlöste und zu dem ewigen Lichte, dem Orte der Seligen, verhelfen wollte; seine Feinde aber wird er ins ewige Feuer werfen, alle, die seine göttliche Sendung bezweifeln und seine Gottessohnschaft verhöhnen. Er fordert »Glauben»; die Ungläubigen stösst er zurück. Er tut Wunder und Zeichen, um seine Sendung von oben zu legitimieren, u. s. w.

Um ihn her hat sicher nicht selten das religiöse Leben der kleinen Mysteriengemeinden gekreist. Sicher hat es unter ihnen viele gegeben, die von ihrem Apostolat ernst überzeugt gewesen sind, und die in wahrem und aufrichtigem religiösem Gefühl diesen ihren Priesterdienst verrichtet haben. Leider sind nicht viele Züge von diesen Gottessöhnen uns überliefert. Aber so viel ist doch auf uns gekommen, dass wir sehen können, dass sie stark verbreitet gewesen sind, und dass Gläubige in Schaaren sich um sie gesammelt haben. So etwas wäre nicht möglich, wenn sie alle Gaukler gewesen wären. Auch steht ja das Bild, das wir von ihnen gezeichnet haben, durchaus in Harmonie mit dem, was die ganze hellenistische Frömmigkeit erwarten lässt.

Dass eine Reihe von Gauklern und Zauberern versucht hat, diese Rolle zu spielen, ist auch eine Tatsache, die für ihre Bedeutung unter den Massen spricht. Wäre nicht der Gottmensch eine dieser Frömmigkeit liebe und bekannte Gestalt, nie hätten

wohl die Zauberer sie angenommen, um die Massen an sich zu ziehen.

Als Vermittler der göttlichen Gnade, als θεῖοι und »Propheten», haben sie sich angesehen, und sind sie von ihren Gläubigen angesehen worden. Dieser »Prophet» ist eigentlich der einzige »Gott» dieser Frömmigkeit. Kein Wunder, dass ein Jude wie Celsus, der uns bezeugt, dass Jesus von Nazareth in mancher Hinsicht von Christen in diese Reihe hineingestellt wird, die Christen für Gotteslästerer hält. ἐν γάρ που τῷ οὐρανίῳ διαλόγῳ τῇδέ που λέγουσι τοῖσδε τοῖς ῥήμασιν· »εἰ ἰσχυρότερός ἐστι θεοῦ υἱός, καὶ κύριος αὐτοῦ ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (καὶ τίς ἄλλος κυριεύσει τοῦ κρατοῦντος θεοῦ;) (vgl. die Kritik des Irenäus von Marcus (I: 13,4): προφητεύειν οὐχ ὑπὸ Μάρκου τοῦ μάγου ἐγγίνεται τοῖς ἀνθρώποις ... τὸ γὰρ κελεῦον τοῦ κελευομένου μεῖζόν τε καὶ κυριώτερον ... ἔσται ὁ κελεύων μείζων τε καὶ κυριώτερος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος, ἄνθρωπος ὤν, ὅπερ ἀδύνατον). πῶς πολλοὶ περὶ τὸ φρέαρ, καὶ οὐδεὶς εἰς τὸ φρέαρ; διὰ τί τοσαύτην ἀνύων ὁδὸν ἄτολμος εἶ; λανθάνει σε· πάρεστι γάρ μοι θάρσος καὶ μάχαιρα» ... τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ὃν ἀποφαίνουσιν ἰσχυρότερον καὶ κύριον »τοῦ κρατοῦντος θεοῦ», θρησκεύωσι μόνον. (Or. c. Cels. VIII: 15). Die Absicht dieser Worte kann nicht zweifelhaft sein. . Die Gläubigen, die Celsus hier im Auge hat, verehren offenbar eigentlich nur diesen »Menschensohn», er ist ihnen stärker als Gott, er ist der Einzige, von dem sie unmittelbar interressiert sind. Aber der Zusammenhang, besonders die wörtlich zitierten Worte, zeugen dafür, dass wir wahrscheinlich mit einem auch auf alle Gläubigen gehenden Wort zu tun haben: υἱός kann sich kaum anders als auf jeden Gläubigen, jeden Vollendeten (vgl. Ir. I: 21,5) beziehen, wenn auch hier die Worte auf Jesus angewandt werden. Aber wenn Celsus ein solches Wort benutzt, um Jesus als »Gott» und »Menschensohn» zeigen zu können, zeugt dies wohl dafür, dass er von Christen in diese Reihe hineingestellt wird (vgl. Or. c. Cels. ff.). Die These von Bousset, dass aus dem Kyrioskult der Glaube an die Gottheit Jesu erwuchs, scheint daher hier umzukehren zu sein: aus dem Glauben an die »Gottheit» Jesu entstand der Kultus des »Sohnes Gottes», wie wir es für so manche andere antike Gestalten feststellen können.

Sonst redete man eigentlich nur von Göttlichem, von θεῖος, nicht aber von Gott; es weilt über dieser Frömmigkeit ein unpersönlicher Charakter; es ist eigentlich nicht Gott, der gesucht wird, sondern das Göttliche. In dieser Hinsicht ist die hellenistische Religiosität primitiver Art. Wie die Entstehung dieser an primitive Gedanken oft stark erinnernden Formeln zu erklären ist, kann nicht leicht gesagt werden; wahrscheinlich haben mehrere Faktoren zusammengewirkt. Wenn die offizielle Religion im Sterben liegt, dann erwachen stets die primitiven Vorstellungen. Meinungen und Riten, die sich sonst nicht aus der Finsternis oder den Winkeln hervorwagen, meinen dann ihr Haupt emporheben zu können. So ist auch die hellenistische Zeit eine Blütezeit der Zauberei und Beschwörungskunst. Vielleicht hat die oben erwähnte primitive Art der Religiosität der Zeit etwas damit zu tun.

Aber wenn auch dies die eine Folge des Absterbens der alten Religion war, so gab es doch eine andere, die religiöse Reaktion gegen die »Aufklärung». Da nunmehr die alten Götter zu sehr ins Irdische herniedergezogen, zu sehr Menschen geworden waren, um ihren »göttlichen» Charakter noch bewahren zu können, verliess sie der religiöse Glaube, um an andere Grössen sich zu wenden, die ihre religiöse, d. h. paradoxe, nicht-»natürliche» Eigenart nicht verleugneten. Hinter den alten Göttern kannte man etwas, was dem Erdengeschehen die Gesetze vorschrieb; dieser Gedanke war eine Erbschaft vom Osten; die Vorstellung von Heimarmene wurde zu einem religiösen Gedanken, wie wir schon oben betont haben.

Aber noch in einer anderen Weise gab man den alten Glauben auf. Man könnte nicht mehr an die Götter glauben, aber die religiöse Sehnsucht suchte sich doch, wie es immer in derartigen Zeiten geschieht, einen Gegenstand, von dem sie die religiöse Behauptung wagen könnte, dass er nicht von dieser Welt sei, dass er etwas nichtirdisches, etwas »Göttliches» sei, und das nicht sterblichen Menschen glich sondern als das Wichtigste, das Herrschende in dem irdischen Leben gelten konnte, etwas Unbestimmtes, eine Kraft, ein Fluidum, dessen Hauptmerkmal war, dass es »göttlich» war. In der Mystik meinte man es handgreiflich erleben zu können, in den heiligen Weihen

und Akten der Mysterien. Dies näher zu bestimmen, dazu machte man die verschiedensten Anstrengungen, und wir haben ja oben eine Reihe von Versuchen dazu gesehen — einer der deutlichsten war es wohl, wenn man es als »Licht» darstellte —, wie wir auch betonen können, dass eben diese Versuche den religiösen Charakter dieses Göttlichen zu ertöten drohen. Aber immer wieder treten die eigentlich nur negativen Bestimmungen hervor, die dann die Ohnmacht der mehr positiven Formeln bezeugen.

Diese positiven Formeln sind wahrscheinlich stark durch eine andere Frömmigkeit als die griechisch-römische beeinflusst. Im Orient, wo sich ja noch in unseren Tagen die alte Religiosität fast unverändert erhalten hat, und wo man es wagt, auf Grund von Beobachtungen an den Bewohnern dieser Länder im 19. Jahrhundert über ursemitische Religion zu schreiben, hat ein intensives religiöses Leben eben in den Jahrhunderten vor dem Anfang unserer Zeitrechnung geblüht, und als die griechische Religion im Absterben begriffen war, hat jene das lebensmüde Volk erorbert. Mit der »Wissenschaft» der Zeit sind die orientalischen religiösen Gedanken mitgegangen; sind doch in dieser Zeit Religion und Wissenschaft eigentlich untrennbar von einander. In diesen Gegenden hat diese Religiosität geblüht auch vor der Zeit, da wir sie im Römerreich finden. Besonders deutlich ist dies, was die astrologisch-astronomischen Gedanken und was damit im Zusammenhang steht betrifft; aber auch im Ganzen scheint diese konkrete Frömmigkeit dort heimisch gewesen zu sein. —

Und doch ist es fast selbstverständlich, dass der Charakter der orientalischen Frömmigkeit verändert werden musste, als sie abendländischen Boden betrat. Zwar liegt sie oft roh und unziwilisiert in ihrer barbarischen Gestalt vor uns, aber dies scheint nur in den untersten Schichten die Regel gewesen zu sein. Sonst hat das Griechentum nicht selten ihr Gepräge wenigstens zum Teil verändert. Auf einen solchen Punkt haben wir schon oben hingewiesen: die Identifizierung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsternis mit dem alten griechischen zwischen Geist und Materie. Wir hören jetzt von »unsichtbarem Licht», »unkörperlichem Licht», »vernünftigem Licht»

u. s. w. Überhaupt scheint dieser ausgesprochene Dualismus erst nach der Berührung mit Griechenland aufgekommen zu sein.

Vielleicht am deutlichsten zeigt sich die Vermengung zwischen Orientalischem und Griechischem in einer Vorstellung, die geradezu typisch für die griechischen Mysterien geworden ist, der Gnosis. Wir wissen ja, dass dieser Terminus zur Bezeichnung eines grossen Zweiges der Mysterienreligionen (des Gnostizismus'), geworden ist, und wer einigermassen mit der religiösen Literatur der Zeit vertraut ist, weiss, welch' beherrschende Faktor er für die ganze Frömmigkeit darstellt. An ihm kann man die ganze Skala der Vermengung der beiden Strömungen studieren.

Was ist nun Gnosis? Es bedeutet ja Erkennen, Kenntnis. Also dürfte es Philosophie oder wenigstens Religionsphilosophie sein. Aber wer Gnosis so zu verstehen versucht, wird fast überall erfahren müssen, dass er mit dieser Bedeutung nicht auskommt. Zwar scheint es bisweilen, als ob es in diesem Sinne verwendet wäre: der Mensch muss »wissen», dass er aus Licht und Leben zusammengesetzt ist u. Ä.; oder der Myste muss die heiligen Formeln, die heiligen Namen der Götter »kennen». Und doch wird nie das Gewicht darauf gelegt. Der Inhalt der Gnosis scheint fast bedeutungslos zu sein; nicht was man »kennt», sondern dass man »kennt», oder richtiger: dass man »gekannt wird», ist das Wichtige. Verhältnismässig selten hört man etwas vom Inhalt der Gnosis, sehr oft von Gnosis in einer Art absolutem Sinne.

Dazu kommt noch eine andere Beobachtung, die mit unserer Untersuchung hier eng zusammenhängt: Gnosis wird fast immer als Licht gedacht. Keine Zusammenstellung ist häufiger als diese: das Licht der Erkenntnis. Aber sind unsere obigen Resultate richtig, so muss diese Feststellung auf die Bedeutung des Wortes einen entscheidenden Einfluss üben: Gnosis ist Licht, ist göttlicher Stoff, ein Ausfluss der Gottheit. Sie wird also ganz stofflich, physisch konkret gedacht. Sie erfüllt den Menschen; der Mensch ist ihrer »voll»; er weilt in Gnosis; er will in der Gnosis erhalten bleiben; aber vor allem, er will die Gnosis in sich haben, damit erfüllt sein. Jetzt sehen wir deut-

lich, dass der alte griechische Sinn vollständig verschoben worden ist. Diese Gnosis ist in engste Verbindung mit den leitenden Gedanken der orientalischen (oder primitiven) Frömmigkeit gebracht worden; die beiden sind zu Einem verschmolzen. Und der Gnosis werden daher jetzt alle die Epithete und Wirkungen zugeschrieben, die man hier dem Göttlichen, dem Licht zuerteilt hatte.

Diese Verschmelzung der zwei verschiedenen Ideenkreise brachte bis zu einem gewissen Grade eine Veränderung beider mit sich, die am kürzesten so ausgedrückt werden könnte: der orientalische Gedankenkreis wurde, wenigstens zum Teil, »spiritualisiert», der griechische »verstofflicht», konkretisiert. Dass der erstere jedoch die Oberhand gewinnen musste, liegt im Geist der ganzen Zeit. So werden jetzt die alten griechischen Ideale in diesem neuen Gedankreise heimisch: Weisheit (σοφία), Wahrheit (ἀλήθεια), Vernunft (λόγος und νοῦς) Geist (πνεῦμα), und wie sie nun alle heissen, schliessen sich vollständig der Gnosis an und werden alle »Licht», alle etwas θεῖος, wie wir ja oben gesehen haben. Sie geben auch dadurch einer mehr philosophischen, spekulativen Frömmigkeit Raum, wie wir sie nicht selten z. B. in den hermetischen Schriften belegen können. Blicken wir aber tiefer, so werden wir nicht selten feststellen können, dass die konkrete Betrachtungsweise hier in der spekulativen Frömmigkeit ebenso reich blüht wie in der volklichen. Liegt sie doch der ganzen Psychologie der Zeit im Blut, und steht sie doch im engsten Zusammenhang mit der Weltanschauung des hellenistischen Zeitalters sit venia verbo. —

Aber noch eine andere Folge hat diese Verschmelzung der orientalischen Gedanken mit den griechischen gehabt, die nicht eigentlich Spekulation genannt werden kann. Durch die »Verstofflichung» der griechischen Vorstellungen sind in sie die mystisch-religiösen Gedanken, die doch den Kern der orientalischen Vorstellungen ausmachten, übergeführt. Die mehr groben, sinnlichen Ausdrücke, die diese Mystik unter den Fakirern oder Propheten des Ostens angenommen hat, verschwinden hier oft, und werden durch eine spiritualisierte, verfeinerte und verinnerlichte Mystik ersetzt. Das Prophezeien ist nicht mehr so oft nur ein »verrücktes Zeug reden», sondern ein gotteinge-

gebenes, gottinspiriertes Reden, mit einem Worte »Offenbarung». Wie die äusseren Wirkungen der göttlichen Kräfte einem jeden z. B. durch das Prophezeien offenbar wurden, so kann der Mensch jetzt oft selber dies Göttliche in sich deutlich genug fühlen: in der Mystik. Hier vereinigen sich also die psychologischen Erfahrungen der Frommen mit der »Dogmatik» der Mysterien, mit der »Wissenschaft» der Zeit. Die Gnosis ist unmittelbares Erleben und Erfahren, ist eine Gnadengabe Gottes, sie erleuchtet den Menschen und ändert zugleich seine Substanz (Reitzenstein). Sie ist »Offenbarung» Gottes, das direkte Überströmen der göttlichen Kräfte von Gott zum Menschen. Dass sie oft »Kenntnisse» mit sich bringt, Kenntnisse geheimen Wissens oder heiliger Formeln und ähnliches, verändert nicht ihr Wesen: es wird nicht darauf das Gewicht gelegt, sondern auf die unmittelbare Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen.

So verstehen wir auch leicht, warum so oft die Gnosis, die Weisheit u. s. w. alle in mystischem Sinne dastehen. In der Mystik wird dies Überführen göttlichen Stoffes in den Menschen lebendig empfunden. In der Mystik erhebt sich der Mensch oder besser wird er erhoben über die Widerwärtigkeiten des Alltagslebens, das finstere Los der Sklaven (der Majorität der Mysterienadepten) wird in ihr vergessen, und der Mensch erlebt seine Freiheit. Dies bildet den Schlüssel zur Religiosität jener Zeit. Haben wir einmal verstanden, was γνῶσις, was πνεῦμα, was πίστις, χάρις, νοῦς u. s. w. diesen Menschen bedeuteten —, dann haben wir auch das verstanden, was für diese Frömmigkeit charakteristisch war. In den Mysterien sind nun die oben dargelegte »physische» und die hier entwickelte »mystische» Betrachtungsweise aufs engste verknüpft worden, und in eins verschmolzen. Das Göttliche ist eben die »Erkenntnis», der »Geist», die »Gnade» u. s. w.; sie sind als Kräfte oder Mächte gedacht, die das Innere des Menschen erfüllen, die ihn aber auch damit umschaffen, vergöttlichen; und diese Kräfte oder Mächte sind ein Ausfluss, ein Teil der Gottheit, die jetzt nicht mehr persönlich-lebendig gedacht, sondern als Substanz o. dgl. vorgestellt wird.

Noch leben denn die alten Gedanken vom »Lichtwerden», »Gottwerden» der Menschen fort, wenn auch jetzt die Gnosis,

die Mystik als das erleuchtende Prinzip, »das Licht», gedacht wird. Darum dürfen wir uns aber nicht den Vorgang psychologischer denken. Alles wird fortgesetzt ebenso äusserlich-mechanisch vorgestellt. Aber jetzt wird es doch erlebt, von den Adepten selber unzweideutig empfunden, wenn sie in der mystischen Schau die Erde verlassen und zum Himmel emporsteigen, oder wenn sie in der mystischen Entzückung empfinden, wie sie von göttlichen Kräften erfüllt werden. Und die auch äusserlich wahrnehmbaren Erscheinungen, wie Photismen, Prophezeiungen, Ekstase u. dgl., die in diesen religiös so heftig erregten Zeiten nicht selten vorgekommen zu sein scheinen, haben sicherlich eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für den Glauben an die Vergöttlichung, Erleuchtung der Frommen gehabt.

So kehrt hier der eine nach dem anderen von den Zügen, denen wir überall in ähnlicher Frömmigkeit begegnen, wieder. Wir hörten oben von einer mehr spekulativen Form, wo es hiess, dass im Menschen etwas vom göttlichen Licht verborgen läge. Das ist auch ein typischer Zug. In jedem Menschen, so sagt stets der Mystiker, liegt etwas von Gott, vom Unendlichen. Und zwar wird dies noch weiter dadurch motiviert, dass es uns sonst nicht möglich wäre, Gott zu erfassen, das Göttliche zu ergreifen. Denn das Irdische kann doch nicht mit dem Pneumatischen Gemeinschaft haben. Ohne diesen göttlichen Teil in uns würden wir nie Gott »kennen» können. Und hier wird es uns besonders deutlich, wie dicht wir an den alten platonischen Dualismus streifen. Und auch in der mehr populären Frömmigkeit kehrt dieser Zug wieder: nicht das leibliche Auge vermag Gott zu sehen, sondern nur das göttliche, das Licht in uns, »wir haben nur Fenster, nicht Augen».

Und hier findet sich daher auch der Platz für eine stark vergeistigte Religion, wie ihr die edelsten Geister der Zeit huldigten, ein Plotin und seine Genossen. So begegnen wir in der hellenistischen Frömmigkeit der ganzen Skala, von dem äussersten, massivsten Aberglauben bis zu dem vergeistigsten Spiritualismus. Aber überall werden dieselbe Phraseologie, dieselben Formeln und Wendungen benutzt und legen dafür Zeugnis ab, dass doch, allem Schein zum Trotzt, die Grundgedanken,

der innerste Kern, dieselben sind. Und wer die Religionsgeschichte allgemeiner kennt, er erkennt darin alte Bekannte, die ihm überall dort begegnet sind, wo typisch mystische Frömmigkeit herrscht. Auch ist das zu erwarten. Denn es gibt in ihr keinen Raum für die Geschichte, für geschichtliche Momente in der Religion, alles bewegt sich hier sozusagen auf einem anderen Plan, wo die geschichtliche Persönlichkeit oder der Gott keine Rolle mehr zu spielen hat, wo der Mensch selber und die Erwerbung der göttlichen Kraft im Mittelpunkt steht, wo die Religion im höchsten Grade egozentrisch ist. Welch' ein Unterschied gegen das Judentum, wo der Mensch vor dem gewaltigen, majestätischen Gott die Knie beugen muss, sich vor seine Brust zu schlagen und seine Sünden zu bekennen hat: Gott erbarme Dich über mich armen Sünder; oder gegen das Christentum, wo dieselben Gefühle die Menschen in den Staub beugen, aber wo auch die selige Gewissheit verkündet wird, dass jetzt die Erlösung gebracht worden ist.

Hat diese populäre Frömmigkeit des Hellenismus nicht auch auf das Christentum eingewirkt? Ist unsere oben gebotene Darstellung richtig, so ist die Antwort selbstverständlich; sobald das Christentum von den Menschen der römisch-griechischen Welt angenommen wurde, musste es in diese ihnen vorher bekannten Kategorien gegossen werden. Eine Religion kann nicht die ganze Psychologie, Kosmologie und Anthropologie eines Volkes mit einem Schlage verändern. Und wenigstens von Irenäus und Clemens Alexandrinus an sind die Beweise dafür unzweideutig: es sind die alten Ideen, die alten Hoffnungen und Ideale, die sehr oft durch die Zeilen hindurchschimmern. Und wollte das Christentum wirklich sich der Heidenwelt darbieten, so musste es das in einer Sprache tun, die ihr verständlich war.

Aber mit Sicherheit ist dasselbe schon früher der Fall. In unserem Neuen Testament, ja schon bei seinem ältesten Schriftsteller, sind die Spuren davon reichlich vorhanden. Wenn Paulus, der Diasporajude, zu Hellenisten redet, so tut er es in ihrer eigenen Sprache. Und doch liegt die Sache hier anders als bei den oben erwähnten Kirchenvätern. Denn Paulus ist

doch, allem äusseren Schein zum Trotz, seiner ganzen Denkweise nach Jude geblieben. Er hat zwar hellenistische Sprache und Gedanken reichlich aufgenommen: er redet von Gnosis, Pistis, Sophia, von Kräften und Mächten u. s. w.; er denkt ebenso konkret wie sie. Und doch bleibt seine Grundauffassung jüdisch; schon ein Gedanke wie die Auferstehung der Toten zeigt dies zur Genüge. Und die paulinische Religion ist immer überspannte, heroische Eschatologie geblieben, nur von ihr aus kann man sie ganz würdigen.

Trotz einer Reihe von Übereinstimmungen mit der hellenistischen Religion ist die Kirche dem Paulus oder dem Judentum wenigstens in Einem gefolgt, darin nämlich, dass sie Gott in letzter Linie sich doch in persönlicher und lebendiger Gestalt vorstellte, ihn und den Gedanken an die Vergeltung nach eines jeden Werken. So ist denn das Christentum nie ganz zu hellenistischer Frömmigkeit geworden; stets hat jene Welt gefühlt, dass man es hier mit etwas Neuem, etwas ihr Fremdem zu tun hat. Als die Lehre vom Gericht und von der Auferstehung der Toten ist es jenen Menschen erschienen. So hat denn das Christentum den wirklichen Gottesglauben gerettet, die trotz aller Religiosität der hellenistischen Zeit nicht erblühen konnte: der Glaube an einen persönlichen, lebendigen Gott. Darin zeigt es auch seine Überlegenheit über die alten Religionen der Kaiserzeit.

Aber der Kampf war nicht damit ausgefochten. Er wurde innerhalb der Kirche selbst fortgesetzt; und wird wahrscheinlich immer fortfahren. Die Scheidung zwischen der katholischen und den protestantischen Kirchen war ein Ausdruck davon. Die beiden repräsentieren zwei wesensverschiedene Arten von Frömmigkeit, die sich wahrscheinlich nie aussöhnen können. Wer z. B. die feine, geistvolle Arbeit des katholischen Modernisten Friedrich von Hügel über das mystische Element der Religion mit Hermann's Verkehr des Christen mit Gott vergleicht, der wird finden, dass sie heute einander eigentlich ebenso verständnislos gegenüberstehen wie vor zweitausend Jahren. Aber vielleicht bedeutet diese Zweiheit nicht einen Mangel, sondern zeigt uns nur den grossen, weiten Reichtum und die Mannigfaltigkeit der religiösen Welt!

Exkurse: Zu den Vorstellungen von Krone und Kleid.

Wir wollen nun zuletzt einigen besonderen Ausdrücken unsere Aufmerksamkeit zuwenden, weil wir ihnen auch in der hellenistischen Frömmigkeit in so reichlicher Fülle begegnet sind. Es sind dies das »Kleid» des Lichtes und die »Krone» (Kranz) des Lichtes.

Beide Ausdrücke sind wohl einmal auf die Götter selber angewandt worden, und zwar zu einer Zeit, da man ihnen menschliche Attribute zuerteilte. Das Licht ist dabei als Kleid oder Krone des (Sternen-) Gottes angesehen worden. Mit diesen beiden Dingen verbindet primitive Religion immer eine Reihe von Vorstellungen, die in ihr eine grosse Rolle spielen. In das, was dem Gotte oder dem »heiligen» Manne zugehört, geht etwas von seiner Kraft über; oder umgekehrt: die Macht des Gottes liegt eben in seinem Kleid, seinen heiligen Insignien.

Im r. G. c. 8, wo wir uns ja noch in den ältesten mandäischen Schriften befinden, wird eine Erzählung wiedergegeben, in welcher die primitiven Züge an der Oberfläche liegen: »Wohlan, sagt hier die Mutter zu dem Ur, ich will dir eine Krone zeigen und auf dein Haupt setzen, und König wirst du sein — (eine Krone), die ich von dem Tage an, da du entstandest, dir gemacht habe». Und als er die Krone auf sein Haupt gesetzt hat, spricht sie zu ihm: »Freue dich deiner Krone: deine Festigkeit ist diese Krone». Und als der Sohn dann die Geheimnisse des Kosmos zu erforchen wünscht, da sieht er das Licht der oberen Welt, und beginnt sich danach zu sehnen; aber seine Mutter warnt ihn: »Sohn, auf deinen Ort und auf

deine eigenen Väter richte deine Augen; nach jenen Lichtwesen (-welten) aber ringe du nicht!» Aber Ur zürnt seiner Mutter und stürmt auf die Lichtwelt los.

Da aber erschallt dem Jawar der Ruf: »Auf, geh zu dem Ur, dem hochmütigen Herrn der Finsternis ... Als der Ur, der Herr der Finsternis, mich sah, und meine Gestalt sah, vergrub er sich in dem Schwarzen Wasser. — Ich aber nahm die Krone von seinem Haupt und legte sie nieder in sieben Tücher (»Kleider») und vollbrachte meinen Weg.» Und dann wird erzählt, wie kraftlos Ur wurde; als die Dämonen aber Jawar sahen, starben sie.[1]

Wer diese Erzählungen liest, wird wohl sogleich an die mazdeistische Erzählung von Yima erinnert, der die hvarena zu rauben versuchte.[2] Wo wir das ältere Gut haben, scheint kaum zweifelhaft zu sein. Alle Züge sind im Genza weit konkreter, realistischer und mythischer geschildert, sodass wir wahrscheinlich hier die ältere Erzählung vor uns haben müssen. Wir sehen deutlich, wie die Krone ganz so gedacht wird wie hvarena in dem mazdäistischen Bericht. Aber ein Zug, der uns sonst fast überall begegnet, wenn von den »Kronen» die Rede ist, ihr Glanz- oder Lichtcharakter, scheint doch in den beiden Erzählungen vergessen oder wenigstens nicht besonders hervorgehoben worden zu sein. So ist es auch im 1. r. G.: »und grosse Kronen, heisst es hier, sind ihm bestimmt, dass seiner Kraft und seiner Grösse kein Ende ist»[3] (vgl. S. 6). Dagegen tritt er deutlich ein wenig später in derselben Schrift

[1] Vgl. Brandt, M. S., S. 174 ff.

[2] Die Erzählung, die Zamyad Yast VII ff. zu finden ist, hat hier folgende Fassung: Es wird zuerst das glückliche Reich des Yima beschrieben: but when he began to find delight in words of falsehoad and untruth (he pretended to be a god, wie Firdusi die Sache wiedergibt, wo wir also den Gedanken in unseren Texten näher kommen) the Glory (hvarena) was seen to flee away from him in the shape of a bird. When his Glory disappeared, then the great Yima Khshaêta, the good shepherd trembled and was in sorrow before his foes; he was confounded and laid him down on the ground. — Die Ähnlichkeit der beiden Berichte ist unzweifelhaft, wenn auch hier der ethische, dort der mythologische Gedanke eigentlich mehr den Stoff beherrscht (Sacr. books of the East XXIII, S. 293 ff.).

[3] Brandt, M. S., S. 9 und 56.

hervor: »Und es gehn die Funken der Krone aus nach jedem Ort; und es gehn die Strahlen des Glanzes, des Lichts und der Herrlichkeit aus vor ihm her, und mitten heraus aus dem Laube seines Kranzes.... Und die Sonne geht nicht unter vor ihm; und die Lichter seiner Stadt erlöschen nicht; und die Kronen, die auf seinem Haupte sind, welken nicht, und die Blätter seiner Kränze, die von der Gegend vor seinem Angesicht ausgehn, fallen nicht ab»[1] (vgl. S. 19: »von dem Glanz und Licht sind Kleider und Kränze gebildet»).

Es dürfte also wahrscheinlich sein, dass das Bild des Kranzes oder der Krone eigentlich ganz real genommen ist; es sind die Strahlen der Sonne oder des Mondes, die als eine Glorie um das Haupt des Sonnen- und Mondgottes gedacht sind.[2] Dafür zeugen auch mehrere bildliche Darstellungen, besonders wie wir sie z. B. später in der Mithrasreligion studieren können. Wenn wir uns nun an das erinnern, was oben von dem Zusammenhang zwischen Licht und der hvarena-Vorstellung gesagt wurde, so scheint es, als ob die verschiedenen Elemente der Vorstellung dargestellt wären.

Vielleicht lassen sich diese Gedanken noch besser in Pistis Sophia und den mit ihr in koptischer Sprache gefundenen gnostischen Schriften, die mit den hier behandelten manichäischen Gedanken im engsten Zusammenhang stehen, erfassen. Unb. altgn. W. 345,$_{23}$ heisst es hier: »Dies ist der Kranz, welchen der Vater des Alls dem Unteilbaren gegeben hat, in welchem 365 Gattungen (γένη) sind, und sie sind glänzend und füllen das All mit unvergänglichem und unauslöschlichem Lichte an. Dies ist der Kranz, welcher jeder Kraft (δύναμις) Kraft giebt; und dies ist der Kranz, um dessentwillen alle Unsterblichen (ἀθάνατοι) beten» u. s. w. (vgl. ff., z. B. 346,$_{12, 30}$; 341,$_{19}$; 342,$_{23}$).[3]

---

[1] Brandt, M. S., S. 10; man beachte, dass Kranz und Krone mit einander abwechseln; aber auch »aus dem Laube seines Kranzes» scheint das Licht zu strahlen.

[2] Brandt, M. R., S. 200 vermutet auch, dass die Krone der babylonischen Götterlehre entstammt und erinnert an Istars Höllenfahrt obvers 42 f., revers 45. Vgl. auch die Beschwörungen im Gesetze Hammurabis, Främmande religionsurkunder, utgifna af N. Söderblom, III, S. 197.

[3] Vgl. die sog. Mithrasliturgie 10,$_{30}$; 14,$_{15}$.

Aus diesen Vorstellungen erklären sich uns leicht die Gebräuche der Mysterien, die Eingeweihten mit einer Krone oder einem Kranz zu schmücken. Besonders bei Apulejus wird dieser primitive Charakter der Krone offenbar (Metam. XI, 23): at manu dextera gerebam flammis adultam facem et caput decora corona cinxerat, palmæ candidæ foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornato me et in vicem simulacri constituto, ... in aspectum populus errabat. Der Miles der Mithrasmysterien hatte bei der Weihe eine Krone anzulegen, »zum Zeichen, dass Mithra seine Krone sei», wie uns Tertullian erzählt (de corona, Schluss, de praescr. haer. 40). Der Attispriester (sacerdos) führte nach den Zeugnissen der Inschriften (C. I. L. X 3698 und XIII 1751) corona und occabus.[1] Auch bei den Mandäern wird ja die Krone als ein integrierender Teil der Tauftracht erwähnt. »Ihr, kleidet euch in Weisses und zieht Weisses an, heisst es im Nachtrag zur Sittenlehre, ... Und richtet auf auf euren Häuptern weisse Kopfbinden, gleich den Glanzkronen, welche die Engel des Glanzes auf ihren Häuptern aufrichten. Bindet um eure Hüften Gürtel, gleich den Glanzgürteln, welche die Utrâ's des Glanzes um ihre Hüften binden. ... Nehmt Stäbe in eure Hände, gleich den Stäben des lebenden Wassers, welche die Engel des Lichts nehmen.»[2] So wird denn überall in den Taufriten u. a. ein Anlegen einer Krone vorausgesetzt. Durch sie erhält nun der Myste, scheint es, die Kraft Gottes, denn sie ist in der Krone anwesend gedacht. So erzählt Fihrist von Mani: »Wenn der Tod, lehrt Mani, einem Wahrhaftigen naht, sendet der Urmensch einen Lichtgott in der Gestalt des leitenden Weisen und mit ihm drei Götter und zugleich mit diesen das Wassergefäss, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz» (vgl. Müller, S. 98). Selbstverständlich ist dieser Kultgebrauch oft zu einem versteinerten und unverstandenen Ritus geworden, wie es immer bei heiligen Handlungen der Fall ist, aber seine Bedeutung ist nicht selten lebendig geblieben.[3]

[1] Vgl. Toutain, II, S. 95.

[2] Vgl. für Beispiele Brandt, M. R., S. 91, 108, 113, 200, 221 u. a.

[3] Kessler meint, dass schon in alten harranischen Mysterien diese Sitten von Krone und Kranz vorgekommen sind, R. E. Art. Mani, S. 216 ff.; wir hätten dann schon hier diese Vorstellungen verbreitet, wie sie wohl dann zunächst von dorther übernommen wären.

Einen lebendigen Ausdruck dafür bietet uns eine Schilderung in Pistis Sophia (74,14 ff.): »Es geschah nun, als die Pistis Sophia diese Worte im Chaos zu sagen beendet hatte, liess ich die Lichtkraft, die ich ihr geschickt hatte, um sie zu retten, zu einem Lichtkranz um ihr Haupt werden, damit die Emanationen des Authades sich ihrer von jetzt ab nicht bemächtigen könnten. Und als sie um ihr Haupt zum Lichtkranz geworden war, wurden alle in ihr befindlichen bösen Materien (ὕλαι) bewegt und alle in ihr gereinigt; ... das Gereinigte des reinen Lichtes, das in der Pistis Sophia, gab Kraft dem Lichte meiner Lichtkraft, die ein Kranz um ihr Haupt geworden war.» Ungefähr so haben sich wahrscheinlich die Gläubigen die Vorgänge im Mysterium gedacht: in ihm haben sie das Licht empfangen, und das bedeutet eine Ausrüstung mit »Kraft», eine Austreibung der bösen Mächte und ein Einpflanzen göttlichen Wesens.[1]

Ungefähr dieselben Beobachtungen können wir, was das Lichtkleid angeht, machen. Auch das Licht als Kleid Gottes ist alte babylonische Vorstellung. In einem alten Hymnus an Sin betet der Fromme: »Vater, Nannar, Herr im Vollmond, strahlender, Herrscher unter den Göttern, ... Vater, Nannar, du der in glänzendem Kleid daherschreitet, Herrscher unter den Göttern». Die Beispiele könnten leicht vermehrt werden, aber die Sache liegt so nahe, dass ich es nicht für nötig halte.[2]

In einem der ältesten Traktate der mandäischen Schriften wird die Taufe des Hibil-Ziwa geschildert; da hören wir u. a.: »Und mein Vater zog mir sein eigenes Kleid an, in welches er gewickelt worden war; und er war in jenem Kleid getauft worden».[3] Und dann wird er ermahnt, in »die lange Wartezeit» in den Welten der Finsternis zu gehen. Und später, als er zum himmlischen Reich einmal zurückkehrt, heisst es: »Und er, mein Vater, umarmt mich, und sein Kleid hüpft mir entgegen. Und Mana, er und sein E b e n b i l d richteten mich bei sich auf...

[1] Das Abwechseln von Krone und Kranz scheint bedeutungslos zu sein; vielleicht liegt eine Mischung mehr orientalischer (Krone) und okzidentalischer (Kranz) Gedanken vor.

[2] Aus Främmande religionsurkunder, III, S. 191. — Vgl. Brandt, M. S., S. 11 und 19.

[3] Brandt, M. S., S. 141.

Und sie liessen mich nehmen von einem Ende bis zum anderen[1] und meine Herrlichkeit (war) ihre und ihre (war) meine». Es zeigt sich hier also mehrmals klar, dass das Kleid die Macht, die Kraft des Gottes oder des Menschen bezeichnet. Durch das »Anziehen» des Lichtes erwirbt der Mensch seine Eigenschaften, wie er auch als Licht dasteht. Daher werden auch die falschen Propheten so beschrieben: »die sich den redlichen Propheten ähnlich machen und den drei Utrâ's gleichen, die in die Welt gekommen sind; deren Glanz kein Glanz und deren Kleid ein Kleid von Feuer ist.»[2]

Mit den Gedanken, die in den mandäischen Schriften zum Ausdruck gekommen sind, stimmt auch hier die Pistis Sophia[3] nahe überein: »Es geschah durch den Befehl jenes Mysteriums, da sandte es mir mein Lichtkleid», sagt Jesus seinen Jüngern, »welches es mir von Anfang an gegeben hatte, d. i. im 24:sten Mysterium ... Jenes Kleid (ἔνδυμα) nun habe ich im letzten Mysterium zurückgelassen, bis dass die Zeit vollendet wäre, es anzuziehen, und dass ich anfinge, mit dem Menschengeschlecht zu reden und ihnen alles vom Anfang der Wahrheit bis zu ihrer Vollendung zu offenbaren».

Auch P. S. 12,8 ff. ist zu vergleichen: »Siehe nun haben wir dir jenes Kleid gesandt, welches niemand von dem ersten Gebote abwärts erkannte, da der Glanz seines Lichtes in ihm verborgen war. ... Ziehe nun eilends dieses Kleid an und komme zu uns, denn wir treten zu dir, um dir deine beiden Kleider, welche für dich von Anfang an bei dem ersten Mysterium existieren, auf Befehl des ersten Mysteriums anzuziehen ... Es geschah nun als ich das Mysterium aller dieser Worte in dem Kleide sah, welches mir gesandt war, zog ich es sofort an, und ich leuchtete gar sehr und flog in die Höhe und kam vor das Thor des Firmamentes, gar sehr leuchtend, und kein Mass war für das Licht, welches an mir war.»

Hier sehen wir ja deutlich, wie eng das Kleid und das Licht zusammengedacht werden. Auch ist es ja klar, dass Jesus

[1] Der Ausdruck bedeutet auch »von Kopf bis zu Fuss». Hibil-Ziwâ erhält über seine ganze Erscheinung Anteil an der Herrlichkeit der höchsten Wesen: Brandt, M. S., S. 168 f.

[2] Brandt, M. S., S. 41.

[3] S. 6, 23.

durch dasselbe zur Höhe emporgestiegen ist; und die auf unseren Text folgenden Worte, die von der Furcht der Sphären reden, zeigen ja deutlich, welch' eine furchtbare Macht der Erlöser durch das Anziehen des Lichtes erhalten hat. Vorläufig aber wollen wir unsere Aufmerksamkeit einer anderen Eigentümlichkeit dieser Texte zuwenden, nämlich der vollständigen Selbständigkeit, in der das Kleid hier gedacht wird, wie es auch von Ewigkeit her bereit im Himmel liegt, und nur auf Jesus wartet.

An diese Gedanken erinnern nahe die, die uns im sog. Hymnus von der Perle in den Thomasakten entgegenklingen. Im königlichen Breife z. B. an den seines Ursprungs vergessenden Königssohn heisst es (110): ἀνάστηθι καὶ ἀνάνηψον ἐξ ὕπνου ... μνημόνευσον τῆς ἐσθῆτός σου τῆς χρυσοπάστου. Aber noch lebhafter wird der Ton, wenn die Heimkehr des Sohnes erzählt wird (112): οὐκ ἐμνημόνευον δὲ τῆς λαμπρότητός μου· παῖς γὰρ ὢν ἔτι καὶ κομιδῇ νέος κατελελοίπειν αὐτὴν ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς βασιλείοις· ἐξαίφνης δὲ ἰδόντος μου τὴν ἐσθῆτα ὡς ἐν ἐσόπτρῳ ὁμοιωθεῖσαν, καὶ ὅλον ἐμαυτὸν ἐπ' αὐτὴν ἐθεασάμην, καὶ ἔγνων καὶ εἶδον δι' αὐτῆς ἐμαυτόν, ὅτι κατὰ μέρος διῃρήμεθα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὄντες, καὶ πάλιν ἕν ἐσμεν διὰ μορφῆς μιᾶς. Ja, wahrscheinlich ist der ganze Bericht 111 (am Schlusse) von diesen Gedanken abhängig, obgleich der Text hier in Unordnung sein muss. Es ist wahrscheinlich das königliche Kleid, das ihm begegnet, und ihn zur Höhe emporleitet. Charakteristisch ist die starke Betonung davon, dass das Kleid und der Königssohn eins geworden sind (vgl. 113, S. 224,13 ff.).[1]

[1] Man beachte, dass das »Kleid» mehrmals mit μορφή und εἰκών vertauscht worden ist; über die Bedeutung dieser Vorstellungen vgl. oben S. 8, Anm. 1. Es handelt sich hier also um eine Vorstellung, die in der hellenistischen Frömmigkeit weit verbreitet ist. Ich erinnere z. B. an die Worte des Apostels Paulus in 2. Kor. 5,1 ff.: οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες. Ein ähnlicher Gedanke begegnet uns auch in persischer und ägyptischer Religionsliteratur. In Hatokht-Nask, einem Teil des ursprünglichen Avesta, wird erzählt, wie der Tote nach dem Tode seiner *daena* begegnet, seinem zweiten guten Ich, seiner Religion. Die ägyptischen Vor-

Alles dies erinnert lebhaft auch an einen Hymnus, der sich unter den neuentdeckten manichäischen Fragmenten findet (M. 4): »Wohin bist du gegangen, wieder kehre zurück! Erwache, Glanz-Seele, aus dem Schlummer der Trunkenheit, worin entschlimmert du bist . . . ich will dich schmücken lassen, folge zur Stätte der gebetgepriesenen Erde, wo gewesen du bist von Anbeginn.» Am Anfang der Mithrasliturgie betet der Myste dieses sein zweites Ich an; er sucht mit ihm vereinigt zu werden, um sich dadurch zum Himmel erheben zu können.

Alle diese verschiedenen Variationen desselben Themas zeigen uns, dass wir mit einem diesen Menschen lieben Gegenstande zu tun haben. Eine Reihe von Vorstellungen und Gedanken mischen sich hier. Sie sind aber in der uns hier aufbewahrten Formen nur verständlich, wenn der Dualismus herrschend geworden war, und zwar in der Form, dass die Seele, der Funke des göttlichen Lichtes, im Kerker des Leibes gefangen gehalten wird, wovon frei zu werden sie sich sehnt. Früher konnte wohl die Vorstellung herrschen, dass die Seele Licht war oder, als sie in der Heimat des Lichtes anlangte, mit Licht bekleidet wurde, aber die hier herrschende Vorstellung, dass das Kleid von Anbeginn an für diese Seele aufbewahrt war, dass sie es schon einmal besessen, aber bei der Geburt verlassen hat, das ist ein Gedanke, der erst dann Wurzel fassen kann, wenn das Geborenwerden als ein Fall, ein Versinken in die Materie, die Himmelfahrt der Seele dagegen als die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Lichtnatur gedacht wird.

Wie vollständig diese Denkweise den Menschen jener Zeit ins Blut gegangen war, zeigt auch eine andere Erscheinung,

---

stellungen von ka, der genius der Römer, die Fylgia der Skandinavier u. s. w. bilden wohl gewissermassen Analogien. — Vgl. auch Ode Sal. 38,1. —

Dass der Text oben wirklich richtig rekonstruiert ist, das zeigt ein Vergleich mit dem syrischen Texte der Thomasakten, der also eine ältere Stufe repräsentiert (Übersetzung von Hoffmann, Z. N. T. W. 1913, S. 273 ff.): Es leitete mich mit seinem Lichte das seidene Königsgewand vor mir glänzend u. s. w. Vgl. die Rekonstruktion des Textes von E. Schwartz bei Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, S. 110: *καὶ ὡδήγησέν με τῷ παρ' αὐτῆς φωτὶ ἡ ἀπὸ σηρικῶν ἐσθὴς βασιλικὴ πρὸ τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν ἀστράπτοντι.* Dadurch wird die Ähnlichkeit mit dem Folgenden noch augenfälliger.

die wir wenigstens an einigen unserer Texte beobachten können, nämlich die grosse Selbständigkeit, in der dies »Kleid» vorgestellt wird, als ein zweites, himmlisches Ich des Menschen, mit dem er wiedervereinigt wird. Das Kleid »hüpft», »wallt» den Menschen entgegen, es leitet ihn empor u. s. w.; wir werden an die oben erwähnte Verdoppelung des Ichs in hellenistischer Frömmigkeit erinnert; derartige Wendungen zeugen doch davon, dass diese Gedanken schon jenen Menschen lange vertraut gewesen sind, und dass man schon auf dem alten Grunde neue Bauwerke aufzuführen begonnen hat. Der anfangs so einfache Gedanke ist schon bedeutend kompliziert geworden.

Aber wir sind vielleicht ein wenig von unserem Thema abgeschweift. Wir wollten vom Wirken des »Kleides» reden. Unsere Texte zeigen uns, dass es keine Kleinigkeiten sind. Das Kleid »erhöht» ja Jesus, es »leitet» den Königssohn, es gibt ihm eine furchtbare Macht u. s. w. »Siehe, ich habe nun, sagt Jesus P. S. 10,3 ff., mein Kleid getragen, und es ist mir alle Gewalt durch das erste Mysterium gegeben.» Und er wird jetzt seinen Jüngern offenbaren »die Erkenntnisse (γνῶσις) aller Erkenntnisse, diese welche sich in meinem Kleide befinden». Und so erzählt er, wie aller Glanz und alle Erkenntnis u. s. w. sich in dem Kleide befinden, so dass er, wenn er es nur angezogen auch alles erworben hat.

Sehr oft wird das Kleid mit dem Lichte in Zusammenhang gebracht. Die Tyrannen »kämpfen gegen das Licht meines Gewandes» heisst es P. S. 23,7, und »sie beteten das Licht meines Kleides an» (25,11).

Wahrscheinlich sind es derartige Vorstellungen, die uns am leichtesten die im Hellenismus so gewöhnliche Phrase: gekleidet im Licht und ähnliche Ausdrücke erklären können. Diese Gedanken liegen im Hintergrunde, wenn auch oft das Wort rein technisch verwendet wird und die ursprüngliche Bedeutung nicht unmittelbar hervortritt.

Wie die Krone eine grosse Rolle im Kultus spielte, wie wir oben sahen, so ist es auch mit dem Kleide der Fall. Der Myste wird in den Weihen mit Kleidern gekleidet, die seine Vergottung repräsentieren. Besonders deutlich erscheint uns

dies in den Isismysterien, sowohl nach den Zeugnissen des Apulejus als denen des Plutarchs. Mane factum est, et perfectis solemnibus processi duodecim sacratus stolis, habitu quidem religioso satis sed effari de eo nullo vinculo prohibeor; quippe quod tunc temporis videre præsentes plurimi. namque in ipso aedis sacræ meditullio ante deæ simulacrum constitutum tribunal ligneum iussus superstiti, byssina quidem sed floride depicta veste conspicuus. Et humeris dependebat pone tergum talorum tenus pretiosa chlamyda. Quaqua tamen viseres, colore vario circumnotatis insignibar animalibus; hinc dracones Indici, inde grypes Hyperborei, quos in speciem pinnatae alitis generat mundus alter. Hanc Olympiacam stolam sacrati nuncupant, so erzählt uns ausführlich Apulejus XI: 24, und Plutarchs Andeutungen bestätigen es (de Is. et Os. 3). Dass wir es hier mit dem Himmels- oder Götterkleid zu tun haben, ist ohne weiteres durch die Beschreibung klar. Das ganze Bild, das uns Apulejus malt, stimmt auffallend mit dem des Gottes in der sog. Mithrasliturgie überein (vgl. bes. $10{,}_{29}$ ff. und $14{,}_{14}$ ff.). Ausdrücklich wird gesagt, dass Apulejus durch das Anlegen der zwölf Gewänder »geheiligt» (sacratus) wird; das versinnbildlicht, dass er zwölf verschiedene Gestalten angegommen hat;[1] wir haben ja schon oben diesen Wechsel von Kleid und εἰκών oder μορφή belegen können (vgl. die darauf folgende Schilderung von Apulejus als simulacrum der Göttin).

Wie stark alle diese Gedanken vom Kleide im Hellenismus Widerhall gefunden haben, zeigt die Tatsache, dass das Kleid und der Kranz (die Krone) bei den feierlicheren Weihen oft vorkommen; in den phrygischen Attisweihen und in den Mithrasmysterium ganz wie in den Isisriten oder den christlichen Taufzeremonien.[2]

Ob nun wirklich diese Gedanken vom Osten her in den Hellenismus eingewandert sind, scheint fraglich. Sie können wohl überall heimisch sein, da sie in primitiver Religion oft vorkommen. Der Kranz ist z. B. in altgriechischem Kultus

[1] Vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 29.

[2] Vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 32; betreffs mandäischer Religion Brandt, M. R. 91, 200, 220, 221 u. a.; betreffs des Christentums, vgl. z. B. Mon. ecl. lit. n:ris 1356, 1752, 2295, 2616, 3925 und anderswo oft.

geläufig. Aber die Verbindung mit Licht, die so oft sich findet, hat wahrscheinlich im Orient ihre Heimat. Hier haben wir sie in ihrer urwüchsigen Gestalt gefunden, hier gibt es auch einen Boden, auf dem ein solcher Gedanke aufwachsen und blühen kann.

Nachtrag.

Herr Lic. phil. Axel Boëthius hat mir auf eine attische Inschrift aufmerksam gemacht, die er nach P. A. 10858 ins Jahr 122/1 v. Chr. datiert, und die uralte attische Kultsitten widergibt, I. G. II,1 no. 471; es heisst hier Z. 11 ff.: συνεπόμπε[υ]σαν δὲ καὶ τὰς πομπὰς καὶ τὰς λαμπάδας ἔδραμον τὰς καθηκούσας· συνεξήγαγον δὲ καὶ τὴν Παλλάδα Φαληροῖ κἀκεῖθεν πάλιν συνεισήγαγον μετὰ φωτὸς μετὰ πάσης εὐκοσμίας, εἰσήγαγον δὲ [κ]αί τὸν Διόνυσον, ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θέατρον μετὰ φωτός (so auch Z. 75 ff.). Dies bestätigt noch mehr die Rolle des Lichtes auch im uralten attischen Kultus: die Götterbilder werden in Licht vorgeführt.

Sachregister.

a.

b.

c.

Quellenregister.

a. Hellenistische.

[1] Bertholet, Les alchimistes grecs.

[2] Benutzt ist zu sämtlichen apokryphen Apostelakten die Ausgabe von Lipsius-Bonnet, Leipzig 1891—98.

[1] Ed. Preuschen.

[2] Ed. Gustavus Parthey, Hermetes Trismegisti Poemander, Berlin 1854, komplettiert mit Reitzenstein's Texten in Poimandres; die Stobaiosfragmente aus Wachsmuth's Ausgabe.

[1] Ed. Hildebrand (Apulejus).

[2] Ed. Gustavus Parthey, Berolini 1857.

[3] Ausgabe zu den gnostischen Schriften: Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften: Koptisch-Gnostische Schriften I, herausgeg. von Carl Schmidt, Leipzig 1905.

[1] Altchristliche liturgische Gebete aus Ägypten, herausgeg. von Wobbermin (T. u. U. Bd. 17, 3 b).

[2] Cabrol el Leclerque, Monumenta eclesiastica liturgica, Paris 1904.

[3] In Berliner Sitz. Ber. 1906, 1, S. 148 (ed. von der Goltz).

[4] In T. u. U. 1910, 36. Bd., 1 b.

[5] Die Abkürzungen sind die gewöhnlichen (vgl. Mitteis-Wilcken, Papyruskunde I).

[6] Altchristliche Texte, herausgeg. von der Generalverwaltung der kgl. Museen zu Berlin, 1910.

[7] The demotic magical Papyrus of London and Leiden, ed. by Griffith and Thompson, London 1904.

[8] Ed. Albrecht Dieterich, Eine Mithrasliturgie², Leipzig 1910.

[1] P. Leyd. V, herausgeg. von Dieterich in Jahrb. f. klass. Philologie, Supplementband XVI.

[2] Ed. Wessely, Zauberpapyri, in Denkschriften der Akademie der Wissenschaft zu Wien, Phil.-Hist. Classe, 36 (1888).

[3] Ed. Cohn-Wendland, Berlin 1897 ff.

[4] Sieh S. 184 Anm. 3.

b. Altgrechische.

c. Mandäische und manichäische.

[1] Nach Flemmings Übersetzung in Harnacks Die Oden Salomos, T. u. U. 1910.
[2] Sieh S. 184 Anm. 3.
[3] Nach Diel, Die Fragmente der Vor-Sokratiker[3], Berlin 1912.
[4] W. Brandt, Mandäische Schriften aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza oder Sidra Rabba, Göttingen 1893.

d. Babylonische und persische.

[1] Herausgegeben von F. W. K. Müller Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Abh. d. kgl. preuss. Ak. d. Wiss., Berlin 1904.

[2] Zimmern, Der alte Orient 1905 und 1911.

[1] Främmande religionsurkunder, utgifna af Nathan Söderblom.

[2] Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens, ed. Dozy — de Goije (in: Actes du sixième congrès international des orientalistes, tenu en 1883 à Leide), Leide 1885.











Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01038 9346